Islam Wasathiyah

dalam Perdebatan Ulama dan Cendekiawan Muslim

Pengantar Ketua Umum MUI Jawa Timur
KH. Moh. Hasan Mutawakkil Alallah, S.H., M.M.

M. Noor Harisudin | Biyanto | Khoirul Rosyadi
Haqqul Yaqin | Ahmad Subakir | Syarif Thayib
Abu Dzarrin Al Hamidy

Pena SALSABILA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

ISLAM WASHATIYAH
DALAM PERDEBATAN PARA TOKOH DAN CENDEKIAWAN MUSLIM

Oleh:

M. Noor Harisudin, Biyanto, Khoirul Rosyadi,
Haqqul Yaqin, Ahmad Subakir, Syarif Thayib
dan Abu Dzarrin Al Hamidy

Penerbit Pena Salsabila
Depok Jakarta

N U
MASJID NU AT-TAQWA
IBARAKI JEPANG

KATA PENGANTAR

Oleh:

Prof. Dr. M. Noor Harisudin, S.Ag, S.H., M.Fil.I, CLA
Ketua Komisi Pengkajian, Penelitian Dan Pelatihan MUI Jawa Timur

Alhamdulillah, akhirnya buku berjudul "*Islam Washatiyah dalam Perdebatan Para Tokoh dan Cendekiawan Muslim*" ini dapat diterbitkan ditengah-tengah kesibukan para penulis yang kita tahu seabrek kegiatannya. Buku ini dipersembahkan oleh Komisi Pengkajian, Penelitian dan Pelatihan MUI Jawa Timur untuk konsumsi Masyarakat Indonesia umumnya dan Masyarakat Jawa Timur pada khususnya.

Buku ini merupakan buku pertama tentang Islam Washatiyah yang ditinjau dari Berbagai Perspektif. Misalnya Islam Washatiyah dilihat dari perspektif normatif, ekonomi, sosiologi, media, budaya dan sebagainya. Umumnya, buku masih sebatas perspektif normatif tentang Islam Washatiyah.

Tentu buku ini memperkaya khazanah kita tentang Islam Washatiyah yang menurut kami masih belum banyak, terutama buku-buku pengembangan di negara kita. Meski, buku-buku dasar Islam Washatiyah juga masih minim dan terasa kurang banyak disbanding animo Masyarakat tentang Islam Washatiyah itu sendiri.

Saya berharap, buku ini akan menjadi pemantik diskursus Islam Washatiyah –bukan Islam Moderat--yang menjadi *trade mark* Majlis Ulama Indonesia.

Terima kasih pada para penulis yang telah berkontribusi dalam buku ini. Tak lupa, para KH Mutawakil Alallah, Ketua Umum Majlis Ulama Indonesia Jawa Timur, terima kasih atas arahan dan bimbingannya selalu. Termasuk dukungan Sekum, Prof. Akh. Muzakki, Ph.D yang juga Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.

Terakhir, pada segenap kru penerbit Pena Salsabila di Depok Jakarta, saya ucapkan terima kasih. Buku ini menjadi renyah dan lebih menarik lagi karena editan dari Penerbit. *Jazakumullah khairal jaza.*

Akhirnya, selamat membaca !

Jember, 22 Oktober 2023
TTD

M. Noor Harisudin

Daftar Isi

Kata Pengantar ~1
Daftar Isi ~3

Menguji Keberagamaan *Islam Washatiyah* MUI ~7
M. Noor Harisudin

Kaum Muda, Deradikalisasi, dan Internalisasi Civic Values ~ 29
Biyanto

Ekonomi Wasathiyah: Ikhtiar Awal Mencari Sistem Ekonomi Yang Berkeadilan ~61
Khoirul Rosyadi

Mediated Islam,* Arah dan Tantangan Baru Perilaku Beragama Era *New Media ~79
Haqqul Yaqin

Menemukan Makna *Washatiyah* dalam Kebudayaan Masyarakat Jawa ~105
Ahmad Subakir

Pengarusutamaan Islam Wasathiyah di Era *Cyber Religion* Dan *Society* 5.0 ~ 115
H. Syarif Thayib

Wasathiyah Islam: Konteks Historis, Karakteristik dan Praktiknya pada Era Pandemi ~ 149
Biyanto

Toleransi Islam Washatiyah NKRI dalam Perspektif MUI ~ 171
Abu Dzarrin al-Hamidy

Biografi Penulis

MENGUJI KEBERAGAMAAN *ISLAM WASHATIYAH* MUI

Oleh: M. Noor Harisudin
Ketua Komisi Pengkajian, Penelitian dan Pelatihan MUI Jawa Timur dan Guru Besar UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Pendahuluan

Sudah sejak lama, Majelis Ulama Indonesia mengusung Islam Washatiyah sebagai bentuk keislaman di negeri ini. Sebagai ormas mitra pemerintah (*shadiqul hukumah*) dan pelayan umat (*Khadimul ummah*), Majlis Ulama Indonesia memilih berada di garda terdepan menjadi corong Islam Washatiyah. Islam Washatiyah ini selain lebih implementatif juga dipandang lebih adaptif terhadap model keberagamaan di Indonesia. (Tim Penulis MUI, 2020: vii)

Untuk meneguhkan model keberagamaan Islam Washatiyah, pada tanggal 24-17 Agustus 2015, Majlis Ulama Indonesia mengadakan Munas Alim Ulama yang digelar di Surabaya dengan mengambil tema "*Islam Washatiyah untuk Indonesia dan Dunia yang berkeadilan dan berkeadaban*". Tema ini semakin mengukuhkan bahwa MUI punya komitmen untuk mengembangkan Islam Washatiyah di Indonesia. Makna Washatiyah, dalam pandangan panitia, bermakna; Islam yang berkeadilan, moderat, seimbang, berkemajuan dan toleran. Selain itu,

juga punya arti berkomitmen pada kebangsaan. (www.kiblat.net/2015)

Gagasan *Islam Washatiyah* Majelis Ulama Indonesia itu sendiri didasarkan pada terma '*ummatan wasatan*' (ummat yang tengah), sebagaimana tersebut dalam QS. Al Baqarah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Artinya: *"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) 'umat pertengahan' agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu."* (QS. Al-Baqarah ayat 143).

Kata *wasatan* berasal dari karan wasat. *Wasat*, secara etimologi, berasal dari Bahasa Arab yang terdiri dari tiga huruf, yakni *waw, siin* dan *tha'*. Kata ini mengandung beberapa makna antara lain, *adalah* (keadilan) dan *khiyar* (pilihan terbaik) dan pertengahan. (Mushaddad Hasbullah dan Mohd Asri Abdullah, *Washatiyah Pemacu Peradaban Negara*, (Negeri Sembilan: Institut Wasatiyyah Malaysia, 2013, 73).

Al-Asfahani memberikan makna *al-wasath* sebagai titik tengah, seimbang, tidak berat kanan (ifrath) dan tidak berat kiri (tafrith), sehingga mengandung arti keadilan, kekuatan, kebaikan, keistiqomahan, dan keamanan.

(Raghib Al-Ashfahani, Mufrodat Alfazh Al-Qur`an, Beirut : Dar Al- Syamsiyah. 1992)

Sementara, menurut Yusuf Qardlawi, kata *washatiyah* – dengan menambah *ya' nisbah* pada kata washat--setara dengan kata *tawazun* yang berarti seimbang diantara dua hal yang berhadapan, tidak menghilangkan salah satu aspek yang mendominasi diantara keduanya dan juga tidak mempersempit hak yang lain ataupun meluaskan hak salah satunya.

Dari definisi *Washatiyah* ini, kita dapat tahu bahwa Islam Washatiyah menjadi titik tengah dua sikap ekstrem. Seperti titik antara nilai kemanusiaan dan nilai rabbaniyah, antara ruh dan materi, antara dunia dan akhirat, antara akal dan wahyu, antara yang lalu dan akan datang, antara individu dan sosial, antara idealitas dan realitas, antara yang tetap dan berubah. Antara kedua ekstrem itu harus ada yang menjembatani sehingga kedua ektrem dapat memberi manfaat dengan potensi masing-masing secara seimbang tanpa ada yang berlebihan atau kekurangan. (Yusuf Qardlawi, *Kalimat Fil Washatiyah al-Islamiyah wa Ma'alimiha*, Quwait: Al Marka zal Alami lil Washatiyah, 2007, Hal 16).

Konteks Islam Washatiyah MUI

Jika dilihat dari konteksnya, Islam Washatiyah lahir dari tarikan Islam ekstrem kanan yang memudahkan mengkafirkan orang (*takfir*) dan Islam ekstrem kiri yang liberal. Islam radikal, dalam pandangan MUI lahir dari Islam ekstrem yang menihilkan entitas lain di negeri ini. Misalnya, eksponen Hizbut Tahrir Indonesia dulu

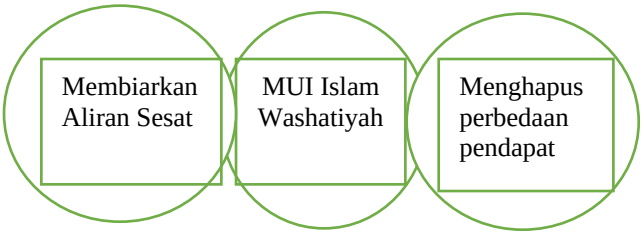
mengatakan bahwa NKRI adalah *thagut*, demokrasi adalah buatan manusia dan sebagainya, yang semuanya adalah bentuk ekstrem kanan. Sebaliknya, ekstrem kiri yang liberal menarik umat untuk anti terhadap teks-teks al-Qur'an maupun al Hadits.

Islam Washatiyah lahir sebagai 'Islam dengan pemahaman lain", yang lebih soft dengan tidak menihilkan entitas lain. Islam washatiyah, adalah juga sebagai pengejawentahan 'sebaik-baik perkara manusia'. (khairul umur ausatuha)

Pertanyaannya lalu: apakah MUI sudah ber-Islam Washatiyah? Lalu, apa ukuran MUI sebagai ormas yang mengusung Islam Washatiyah?

Dalam hemat saya, Majelis Ulama Indonesia telah ber-Islam Washatiyah, karena MUI selalu berusaha berada di titik tengah. Dalam konteks tengah ini misalnya, MUI tidak membiarkan masyarakat berada dalam aliran sesat, namun juga tidak menghapus keberagamaan (perbedaan) pendapat di internal umat Islam. Ini dibuktikan dengan Majelis Ulama Indonesia yang mengakomodir berbagai kalangan dalam kepengurusan MUI-nya.

Skema 1
Islam Washatiyah MUI



Sekali lagi, MUI menjadi Islam Washatiyah karena posisinya di antara dua kelompok; kelompok yang membiarkan aliran sesat dan kelompok yang ingin menghapus keberagaman pendapat alias menghendaki hanya satu kelompok.

Bagaimana penjelasannya ?

Sikap Islam Washatiyah MUI ditunjukkan dengan mengakomodasi keragaman pendapat dalam jam'iyah MUI dan juga masyarakat luas. Kita tahu bersama, bahwa MUI adalah wadah berkumpulnya para ulama dari berbagai organisasi yang berbeda-beda. Di dalam MUI, kita dapat jumpai berbagi unsur ulama; dari Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad, Perti, dan organisasi yang lain, senyampang masih dalam koridor almuslimuna ala syurutihim (hadits Nabi). MUI memandang bahwa pluralitas adalah sunnatullah yang tak dapat diingkari. (Mumung Mulyati, 2019: 94)

Namun, sikap Islam Washatiyah MUI, dalam konteks pluralitas hanyalah yang bersifat furuiyah *per se*. Dalam hal furu', umat Islam boleh berbeda pendapat seperti perbedaan pendapat ulama dalam ibadah maupun mu'amalah. Namun, dalam bidang ushuludin, MUI memandang bahwa pluralitas harus dikubur dalam-dalam. Jika keluar dari ushuludin ini, maka MUI tegas akan mengkategorikannya sebagai 'aliran sesat'.

Dalam konteks inilah, maka kita dapat memahami keputusan Majelis Ulama Indonesia berkaitan dengan 10

kriteria aliran sesat. Setidaknya, terdapat sepuluh indikator yang ditetapkan Majelis Ulama Indonesia sebagai aliran sesat yang telah ditetapkan di Hotel Sari Pan Pacific Jakarta pada 6 Nopember Tahun 2007, sebagaimana berikut:

Pertama, mengingkari salah satu daru rukun iman yang enam.

Kedua, meyakini dan atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan sunah. Ketiga, meyakini turunnya wahyu setelah al-Qur'an.

Keempat, mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi al Qur'an.

Kelima, melakukan penafsiran al-Qur'an yang tidak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir.

Keenam, mengingkari kedudukan hadits Nabi sebagai sumber ajaran Islam.

Ketujuh, menghina, melecehkan dan atau merendahkan para Nabi dan Rasul.

Kedelapan, mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan Rasul terakhir.

Kesembilan, mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh Syariah seperti haji tidak ke baitullah, salat wajib tidak lima waktu.

Kesepuluh, mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya. (MUI Pusat).

Dengan 10 kriteria ini, Majlis Ulama Indonesia menetapkan sesat tidaknya sebuah aliran atau kelompok keagamaan. Meskipun demikian, penentuan sebuah aliran sesat melalui proses panjang yang tidak mudah. Karena MUI selalu melakukan kajian mendalam terlebih dahulu dengan mempertimbangkan berbagai aspeknya.

Namun demikian, 10 kriteria aliran sesat MUI bukan tidak punya masalah. Dalam tataran aplikasinya, penetapan fatwa MUI terhadap aliran sesat dengan 10 kriteria seringkali mengundang kontroversi. Sebut misalnya Ahmadiyah sebagai aliran sesat karena tidak ada pengakuan Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir berdasarkan 10 kriteria ini.

> "...Menegaskan kembali fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980 yang menetapkan bahwa Aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan serta orang yang mengikutinya adalah murtad (keluar dari Islam).

Bagi mereka yang terlanjur mengikuti Aliran Ahmadiyah supaya segera kembali pada ajaran Islam yang haq (ar-ruju' ilal haq) yang sejalan al-Qur'an dan al-Hadits". (Himpunan Fatwa MUI Sejak tahun 1975, 99).

Majelis Ulama Indonesia dalam Musyawarah Nasional II tanggal 11-17 Rajab 1400 H/26 Mei – 1 Juni 1980 M di Jakarta memfatwakan tentang Jamaah Ahmadiyah sebagai berikut:

> "Sesuai dengan data dan fakta, yang ditemukan dalam 9 (sembilan) buah buku tentang Ahmadiyah, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan bahwa Ahmadiyah

adalah jamaah di luar Islam, sesat dan menyesatkan". (Munas II/1 Juni 1980).

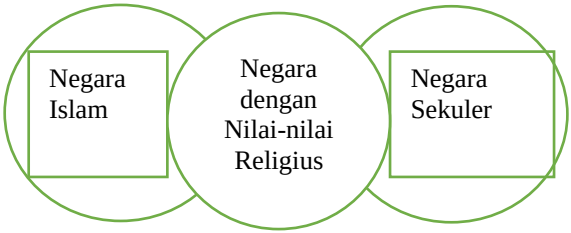
Sikap tegas Majelis Ulama Indonesia terhadap Ahmadiyah dapat dimengerti sebagai implementasi 10 kriteria aliran sesat yang ditetapkannya. Tidak hanya Ahmadiyah, sikap MUI terhadap Islam Jama'ah sebagai aliran yang menyimpang juga sangat *clear*, sebagaimana berikut:

> "...Bahwa ajaran Islam jama'ah atau Darul Hadits atau apapun nama yang dipakainya) adalah ajaran yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang sebenarnya dan penyiarannya itu memancing-memancing timbulnya keresahan yang akan mengganggu kestabilan negara". (Himpunan Fatwa MUI Sejak tahun 1975, 38-39).

Pada tahun 2007, Islam Jamaah berubah menjadi LDII dengan paradigma barunya. Fatwa tentang Islam Jama'ah menjadi dicabut dan tidak berlaku. Hanya saja, seiring dengan perjalanan waktu, paradigma baru tidak dijalankan secara konsekuen. Sehingga MUI memutuskan Rakernas dimana salah satu keputusannya pengurus LDII harus tidak boleh menjadi bagian dari kepengurusan MUI di semua tingkatan. (SE MUI/22 Juni 2023).

Selanjutnya, sikap Islam Washatiyah MUI juga ditunjukkan dalam konteks berbangsa dan bernegara. Tepatnya dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) kita, sebagaimana skema berikut.

Skema 2
Islam Washatiyah MUI dan NKRI



Dalam skema ini, terlihat terang bahwa MUI memilih NKRI sebagai Darul Mitsaq yang diinspirasi oleh nilai-nilai Islam. Sebaliknya, MUI menolak konsep negara Islam Indonesia maupun Indonesia sebagai negara sekuler. Keputusan MUI tentang NKRI dengan konsep *muwastaqah*, ditegaskan dalam Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Ketiga Tahun 2009:

> "...Kesepakatan bangsa Indonesia untuk membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai Falsafah Bangsa dan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sebagai konstitusi merupakan ikhtiar untuk memelihara keluhuran agama dan mengatur kesejahteraan bersama dimana kesepakatan ini mengikat seluruh elemen bangsa".

MUI memandang bahwa NKRI adalah merupakan kesepakatan yang mengikat seluruh elemen bangsa. Bangunan dan rajutan elemen bangsa, dalam pandangan

MUI, adalah dibangun secara *mua'ahadah* dan *muwatsaqah*, sebagaimana berikut:

> "Dalam konteks berbangsa dan bernegara, setelah proklamasi 1945, Islam memandang posisi umat beragam sebagai sesama bagian warga bangsa yang terikat oleh komitmen kebangsaan sehingga harus hidup berdampingan secara damai dengan prinsip *mu'ahadah* atau *muwatsaqah*, bukan posisi *muqatalah* atau *muharabah*". (Himpunan Fatwa MUI Sejak tahun 1975, 869).

KH. Ma'ruf Amin, dalam banyak kesempatan, menyebut NKRI sebagai Darul Mitsaq (negara kesepakatan), sementara, legitimasi ormas lain seperti NU dan Muhammadiyah menyebut NKRI sebagai Darul Islam dan Darul Ahdi was Syahadah. Darul Islam, sebagaimana dimaksud NU, negara dengan wilayah Islam (Darul Islam) dimana umat Islam dapat menjalankan agamanya dengan baik. Sementara, Muhammadiyah menyebut NKRI sebagai negara perjanjian dan kesaksian (Darul Ahdi was Syahadah). (M. Noor Harisudin/Fiqh Nusantara, 2020).

Kedudukan NKRI sebagai Darul Mitsaq, tentu berbeda 180 derajat dengan pandangan eks HTI yang hingga kini masih menyatakan Indonesia sebagai negara thagut. Bagi eks HTI, Indonesia adalah negara Thagut yang harus dilawan. Tidak cukup dengan melawan, namun juga harus menggantinya dengan NKRI yang lain, yaitu Negara Khilafah Islamiyah ar-Rasyidah (NKRI versi HTI). Karena ini pula, Pemerintah RI membubarkan HTI pada 19 Juli 2017 melalui Kementerian Hukum dan Ham RI dengan mencabut status badan hukum ormas HTI berdasarkan SK

Menkumham No. Nomor AHU-30.AH.01.08 tahun 2017 tentang pencabutan Keputusan Menteri Hukum dan HAM nomor AHU-0028.60.10.2014 tentang pengesahan pendirian badan hukum perkumpulan HTI. Pencabutan merupakan tindak lanjut Perppu Nomor 2 Tahun 2017 yang mengubah UU No. 17 tahun 2013 tentang organisasi Kemasyarakatan.

Setidaknya ada tiga alasan utama pembubaran HTI yang dinyatakan Menkopolhukam Wiranto saat itu: (Makassar, tribunnews.com)

Pertama, sebagai ormas berbadan hukum, HTI tidak melaksanakan peran positif untuk mengambil bagian dalam proses pembangunan guna mencapai tujuan nasional.

Kedua, kegiatan yang dilaksanakan HTI terindikasi kuat bertentangan dengan tujuan, azas dan ciri yang berdasarkan Pancasila dan UUD NRI Tahun 1945 sebagaimana diatur dalam UU No. 17 Tahun 2013 tentang Ormas.

Ketiga, aktivitas yang dilakukan HTI dinilai telah menimbulkan benturan di masyarakat yang dapat mengancam keamanan dan ketertiban serta membahayakan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Di samping tiga alasan utama itu, sebelumnya telah beredar statement dari para pegiat HTI yang menentang dasar negara Pancasila dan UUD 1945 dan menyebutkan bahwa Pancasila dan UUD 1945 adalah sistem *taghut* yang harus ditinggalkan masyarakat Indonesia. Yang demikian ini tentu menimbulkan keresahan masyarakat dan

akhirnya mendorong pemerintah mengeluarkan Perppu tentang pembubaran ormas HTI.

Pandangan Majelis Ulama Indonesia di atas juga berbeda dengan pandangan bahwa negara kita belum syariah sehingga ada konsep NKRI bersyariah seperti pemikiran Habib Riziq. Sebagaimana kita tahu, Habib Riziq Shihab mengusulkan agar NKRI kita bersyariah. Demikian ini karena bagi Habib Riziq Shihab, isi NKRI kita belum Syariah. Sehingga tugas umat Islam untuk mensyariahkannya.

Namun, pada sisi yang lain, NKRI juga bukan negara sekuler yang tercerabut dari nilai-nilai agama. Bagaimanapun, NKRI berbeda dengan negara Amerika, Eropa, Australia dan negara dunia lainnya yang memisahkan kehidupan agama dari wilayah publik atau negara. NKRI tidak boleh disekulerkan sama dengan negara-negara lain di dunia.

HAM dan Problem Islam Washatiyah MUI

Ke depan, tantangan Majelis Ulama Indonesia, adalah tantangan kompetisi nilai. Nilai, saya maksud, adalah nilai-nilai Islam Washatiyah dengan misalnya 10 kriteria aliran sesat yang ditetapkan oleh MUI. Apakah 10 kriteria ini masih relevan 'menghakimi' aliran-aliran sesat di luar MUI, sementara kebebasan berekspresi dan berkeyakinan dilindungi oleh UUD 1945 dan Deklarasi Hak Asasi Manusia yang merupakan nilai universal?

Dalam UUD 1945, pasal 28 E disebutkan: "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai hati nuraninya".

Dalam Pasal 1 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dinyatakan: "Semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak-hak yang sama. Mereka dikaruniai akal dan hati nurani dan hendaknya bergaul satu sama lain dalam persaudaraan"

Sementara, dalam Pasal 19 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, disebutkan:

> "Setiap orang berhak atas kebebasan mempunyai dan mengeluarkan pendapat; dalam hal ini termasuk kebebasan menganut pendapat tanpa mendapat gangguan dan untuk mencari, menerima dan menyampaikan keterangan-keterangan dan pendapat dengan cara apapun, dan dengan tidak memandang batas-batas"

Fakta bahwa terdapat aliran sesat dan menyimpang adalah *sina qua none* yang tak terhindarkan. Namun, apakah perlu dihakimi oleh MUI? Landasan apa MUI melakukan penghakiman terhadap aliran sesat? Untuk kepentingan apa, MUI harus memberangus aliran sesat? Bukankan membiarkan aliran sesat hidup jauh lebih baik atas nama hak asasi manusia dan juga penghargaan terhadap pluralitas?

Di sini, Majelis Ulama Indonesia dituntut memberikan argumen logis-rasional. Misalnya MUI perlu menjaga akidah umat sehingga pembiaran terhadap aliran sesat sama dengan pembiaran penyimpangan akidah umat. (Dimyati Sajari, 2017 : 549). Namun demikian, penetapan sebuah aliran sesat, tidak boleh sembarangan dan melalui

prosedur yang ketat. Seseorang tidak serta merta dapat menjust sebuah kelompok sesat, setelah ada kajian mendalam para expert.

Demikian juga, MUI dapat menyodorkan argumen bahwa alasan HAM tidak bisa digunakan oleh pegiat aliran sesat karena pada saat yang sama mereka juga melanggar hak asasi manusia sesama. Padahal, hak asasi manusia seseorang dibatasi oleh hak asasi manusia lainnya. Ketika seorang pegiat aliran sesat mengatakan minta dihormati hak asasi manusianya, maka pada saat bersamaan, mereka harus menghormati hak manusia yang lain.

Tantangan nilai lainnya adalah LGBT dan trans gender. Sekali lagi atas nama Hak Asasi Manusia, para pembela LGBT dan transgender selalu ingin menghadirkannya dalam publik di Indonesia. Sikap MUI jelas dan senantiasa berada di garda terdepan menolak kegiatan LGBT di negeri ini.

Pertanyaannya lalu, apakah penolakan MUI relevan sebagai penjaga gawang Islam Washatiyah di masa kini dan masa yang akan datang? Bukankan LGBT dan Transgender adalah sunnatullah yang semestinya dirawat? Lalu, apa dasar MUI melakukan hal tersebut?

MUI sebagai ormas yang mendasarkan jam'iyyahnya pada agama, MUI selalu mengajukan dalil agama sebagai yang pertama dan utama. Dasar utamanya adalah Pancasila Sila Ketuhanan yang Maha Esa. Sila ini secara implisit mewajibkan seluruh rakyat di negeri ini, untuk mendasarkan hidupnya pada agama yang dicerminkan dalam frase ketuhanan yang maha esa. Sementara, kita

tahu, semua agama melarang pilihan hidup sebagai LGBT dan transgender.

Secara spesifik, dasar lainnya adalah dalil-dalil agama yang melarang keras ber-LGBT dan transgender di masa Nabi Luth. Tentu, tidak hanya larangan, namun juga ancaman hukuman yang keras baik di dunia maupun di akhirat. Dalil-dalil Qur'an dan Hadits misalnya menyebut LGBT yang sama dengan zina dan dihukum keras layaknya zina.

Secara *maqasidus syariah*, LBGT menghilangkan aspek penting hifdz an-nasl (memelihara keturunan). Perkawinan dan hubungan sejenis jelas akan mengganggu bahkan menghilangkan aspek regenerasi manusia. Dengan kata lain, LGBT akan menjadikan generasi manusia terputus sehingga tidak ada lagi keberlangsungan manusia di masa yang akan datang.

Di sinilah, MUI akan banyak menghadapi problem Islam Washatiyah, baik pada tataran filosofis maupun praktis implementatifnya.

What's Next:
Gagasan Taqnin MUI dan Islam Washatiyah

Taqnin MUI adalah bagian dari Islam Washatiyah. Pemikiran keislaman MUI, didesakkan menjadi bagian dari hukum positif yang mengikat pada umat Islam (Mohammad Atho Mudzhar, 1993: 1-2), sebagaimana kaidah hukmul hakim ilzamun wa yarfaul khilaf. Keputusan hakim mengikat dan menghilangkan perbedaan para ulama.

Taqnin adalah upaya menjadikan hukum Islam (living law) sebagai hukum positif. Sejauh pengamatan penulis, MUI banyak menginisiasi undang-undang yang semula hanya hukum Islam tradisional yang diajarkan di pesantren, madrasah dan sekolah-sekolah. Sebut misalnya sejumlah RUU atas inisiatif Majelis Ulama Indonesia; RUU Anti Pornografi, RUU Jaminan Produk Halal, RUU Wakaf, RUU Kerukunan Umat Beragama, RUU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi, RUU Revisi KUHP, RUU Anti Kekerasan dalam Rumah Tangga, RUU Kekuasaan Kehakiman dan lain sebagainya.

Dengan kata lain, taqnin memunculkan 'kepastian hukum' pada masyarakat muslim. Tidak lagi ada kekosongan norma hukum, tidak lagi ada kekaburan hukum, atau kontradiksi hukum satu dengan lainnya. (Aan/2023). Namun, yang ada hanya satu hukum yang telah ditetapkan dalam norma hukum positif law.

Sebagaimana kita tahu, living law adalah hukum yang hidup di tengah masyarakat. Hukum living law ini adalah hukum Islam yang diajarkan di pesantren-pesantren, madrasah atau perguruan tinggi. Sementara, positif law adalah hukum yang ditetapkan menjadi hukum positif seperti KHI, UU Zakat tahun 1999, UU Wakaf tahun 2004 tentang Wakaf, KHI tahun 1991, KHES tahun 2008, UU Perbankan Syariah Tahun 2008, UU Jaminan Produk Halal Tahun 2014, dan yang lainnya.

Artinya, pandangan keagamaan MUI tidak cukup dibahas, namun juga dijadikan positif law. MUI seringkali menjadi garda depan pengajuan hasil keputusan ijtima' dari living law menjadi positif law. Ini yang saya kira,

menjadi keistimewaan Majelis Ulama Indonesia, dibanding hasil fatwa atau diktum hukum Islam dari ormas yang lain. Kita bisa melihat dokumen usulan RUU Majelis Ulama Indonesia sejak tahun 1975 hingga sekarang.

MUI tidak berhenti pada usulan hukum Islam menjadi UU, namun juga terus mengawal undang-undang hasil positif law tadi agar sesuai harapan umat baik untuk perbaikan maupun penyempurnaan. Sebagai misal, MUI melakukan tindak lanjut atas UU No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Juga tindak lanjut atas UU No. 41 tahun 2004 tentang Wakaf dan PP No. 42 tahun 2005 tentang pelaksanaan UU No. 41 tahun 2004 tentang Wakaf. Demikian juga, MUI melakukan tindak lanjut atas Peraturan Mahkamah Agung No. 2 tahun 2008 tentang Kompilashi Hukuk Ekonomi Syariah. Tidak hanya itu, dalam hal pendidikan, MUI melakukan tindak lanjut atas PP No. 55 tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan.

Dalam hemat saya, taqnin menjadi bagian penting dalam Islam Washatiyah MUI. Taqnin, itu artinya mengangkat hukum Islam sebagai norma yang ditaati oleh seluruh warga Indonesia dengan kaidah: hukmul hakimi ilzamun wayarfaul khilafa. Artinya penetapan hakim itu mengikat dan menghilangkan berbagai perbedaan pendapat ulama.

Taqnin berada di porong tengah antara yang apatis terhadap undang-undang dan yang anti terhadap undang-undang. Sebagian masyarakat, apatis terhadap terhadap undang-undang sehingga mereka tidak memberikan

kontribusi. Akibatnya, UU ditetapkan tanpa partisipasi aktif masyarakat sesuai UU P3 tahun 2011.

Sebaliknya, taqnin juga berada pada poros tidak menolak UU, namun patuh pada undang-undang karena ketaatan pada UU sejatinya adalah ketaatan pada Ulil Amri. Ya ayyuhalladzina amnau Atiullah wa atirur rasul. (Kaizal Bay, 2011: 115).

Ketaatan pada ulil amri adalah harga mati sehingga hukum syar'i menjadi 'naik peringkat' ketika diwajibkan oleh pemerintah sebagaimana berikut:

اذا اوجب الامام بواجب تأكد وجوبه و اذا اوجب بمستحب و جب واذا اوجب بجائز ان كانت فيه مصلحة عامة كترك شرب الدخان وجب

"Perbuatan yang wajib jika ditetapkan pemerintah menjadi lebih muakkad wajibnya Perbuatan yang sunah yang ditetapkan pemerintah menjadi wajib. Perbuatan yang mubah jika ditetapkan pemerintah menjadi wajib jika mengandung kemaslahatan umum".

Demikian ini karena apa yang ditetapkan pemerintah sesungguhnya sejalan dan seiring dengan hukum Islam. Artinya, dalam keadaan bahwa nikah sirri membawa madlarat, maka mereka juga akan mengharamkannya. (K.H. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa Majlis Ulama Indonesia Sejak tahun 1975*, 675).

Penutup

Bertolak dari sini, Majlis Ulama Indonesia tidak dapat membiarkan pandangan keagaamaan Islam Washatiyahnya begitu saja. Sebaliknya, Majlis Ulama Indonesia harus senantiasa berdialog kritis dengan pandangan keagamaaannya sendiri.

Oleh karena itu, riset-riset yang mencakup perubahan sosial masyarakat di era sekarang ini perlu menjadi perhatian untuk membangun pandangan keagamaan Islam Washatiyah yang rasional dan dapat dipertanggungjawabkan untuk umat. ***

Daftar Pustaka

Harisudin, M. Noor, *Fiqh Nusantara, Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*, 2020.

Hasbullah, Mushaddad dan Mohd Asri Abdullah, *Wasatiyyah Pemacu Peradaban Negara*, *Negeri Sembilan*: Institut Wasatiyyah Malaysia, 2013, 73.

Himpunan Fatwa MUI Sejak tahun 1975, 869.

Raghib Al-Ashfahani, *Mufrodat Alfazh Al-Qur`an*, Beirut : Dar Al- Syamsiyah. 1992)

www.kiblat.net/2015

Yusuf Qardlawi, *Kalimat Fil Washatiyah al-Islamiyah wa Ma'alimiha*, Quwait: Al Marka zal Alami lil Washatiyah, 2007, Hal 16.

Tim Penulis MUI. 2020. *Peran MUI Dalam Praktik Wasathiyyatul Islam Di Indonesia. Yogyakarta:* Q-Media.

Penjelasan Sekretaris Panitia Pengarah Munas, Noor Ahmad dalam rilisnya Sabtu (22/08), dalam https://www. kiblat.net/ 2015/08/23/islam-washatiyyah-jadi-tema-munasmui-ix/.

Mulyati, Mumung. 2019. "Kontribusi MUI dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia", *Al—Maslahah: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam,* (7) 1: 94.

Fariana, Andi. 2017. "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia", *Al-Hikam,* (12) 1: 95-96

Hadi, Shofyan. 2017. "Hukum Positif dan The Living Law (Eksistensi dan Keberlakuannya dalam Masyarakat)", *DiH Jurnal Ilmu Hukum* (13) 26: 262

https://makassar.tribunnews.com/2021/01/17/pernyataan-azyumardi-azra-sebut-era-jokowi-bubarkan-2-ormas-islam-fpi-dan-hti-bikin-geger-netizen?page=all

Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia

Amin, Ma'ruf dan Hijrah Saputra. 2015. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta : Sekretariat Majelis Ulama Indonesia.

Mudzhar, Mohammad Atho. 1993. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975–1988.* Jakarta: INIS.

Sajari, Dimyati. 2015. "Fatwa MUI Tentang Aliran Sesat Di Indonesia (1976-2010)", *MIQOT* (xxxix) 1: 49.

Sajari, Dimyati. 2017. Peran Fatwa MUI Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara (Majelis Ulama Indonesia)

Bay, Kaizal. 2011. "Pengertian Ulil Amri dalam Al-Qur`an dan Implementasinya dalam Masyarakat Muslim", *Jurnal Ushuluddin* (xvii) 1: 115.

ISNU JAWA TIMUR
SEKOLAH HUKUM DAN POLITIK KEBANGSAAN
"Negara Pancasila dalam Perspektif Fiqh Tata Negara"
KEYNOTE SPEECH
Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D.
Kepala Badan Pembinaan Ideologi Pancasila
NARASUMBER
Dr. (HC). KH. Afifuddin Muhajir, M.Ag.
Wakil Rais Aam PBNU & Pengasuh PP. Salafiyah Syafi'iyah Situbondo
SAMBUTAN
Prof. H. M. Mas'ud Said MM. Ph.D.
Wakil Ketua Umum PP ISNU
Prof. Dr. H. M. Afif Hasbullah, SH.,M.Hum.
Plt. Ketua PW ISNU Jawa Timur
Jumat 22 Agustus 2025
19.30 WIB - 22.00 WIB
zoom
ID RAPAT : 671 515 6814
PASSCODE : isnujatim
LIVE STREAMING
Youtube : PW ISNU Jawa Timur
Free E-Certificate
GRATIS
NARASUMBER
Prof. Dr. Moh. Fadli, SH., M.Hum.
Guru Besar Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang
NARASUMBER
Prof. Dr. M. Noor Harisuddin, M. Fil. I.
Guru Besar Ilmu Ushul Fiqh UIN KHAS Jember
Prof. Dr. Hufron, SH., MH.
Koorbid Bidang Hukum & Politik Kebangsaan PW ISNU Jawa Timur
MODERATOR
isnujawatimur
isnujatim.org
LINK PENDAFTARAN :
bit.ly/SekolahHukum_PWISNUJatim

KAUM MUDA, DERADIKALISASI, DAN INTERNALISASI *CIVIC VALUES*

Oleh: Biyanto
Wakil Ketua KPPP MUI Jawa Timur dan
Guru Besar UIN Sunan Ampel Surabaya

Pendahuluan

Usaha melawan (*countering*) radikalisme dengan berbagai ekspresinya penting menggunakan strategi dan pendekatan yang tepat. Hal itu karena meski satu persatu pelakunya telah ditangkap dan ditahan oleh aparat keamanan, bahkan sebagian telah ditembak atau dihukum mati, insiden radikalisme dan terorisme terus terjadi di berbagai daerah. Kondisi itu menunjukkan bahwa sebagai ideologi, radikalisme tetap bertumbuh, berkembang, dan tidak pernah mati. Para ideolog radikalisme dan terorisme terus menebar paham radikal, terutama di kalangan kaum muda yang sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi. Ideolog radikalisme juga telah menjadikan pelajar pendidikan tingkat menengah sebagai sasaran kaderisasi. Para ideolog radikalisme telah menjadikan kegiatan-kegiatan ekstra kerohanian dan keagamaan di sekolah sebagai media untuk menyemai paham radikal. Melalui strategi itulah virus radikalisme terus ditumbuhkembangkan di kalangan pelajar, mahasiswa, dan kaum muda pada umumnya.

Kaum muda menjadi target kaderisasi jaringan radikalisme dan terorisme karena dianggap masih berjiwa

labil. Mereka umumnya sedang berproses untuk menemukan jati diri (*becoming*). Di tengah proses pergumulan menemukan jati diri itulah mereka terpesona dengan paham keagamaan berideologi radikal. Hal itu tidak terlepas dari strategi para ideolog kelompok radikal yang secara canggih mengemas doktrin radikalisme dengan ajaran dan simbol-simbol agama. Di antara ajaran agama yang ditanamkan pada kaum muda adalah kepemimpinan (*khilafah*), kesetaraan (*al-musawa*), kemerdekaan (*al-hurriyah*), keadilan (*al-'adalah*), keluar dari kehidupan sesat menuju religius (*hijrah*), serta dimensi sosial kemanusiaan lainnya (*al-insaniyah*). Wacana ketahanan pangan, kemandirian politik dan ekonomi, keadilan global, serta kesejahteraan sosial, juga menjadi tema sentral kelompok radikalis. Dengan janji-janji manis itulah banyak kaum muda tergoda untuk mengikuti paham radikal.

Doktrin bahwa Indonesia termasuk negara kawasan kafir (*dar* al-*kufr*) dan kawasan perang (*dar al-harb*) juga didengungkan kelompok radikalis. Bagi kelompok radikalis bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan ideologi Pancasila dipandang belum memenuhi harapan terwujudnya negara ideal sesuai alam pikiran mereka. Karena itulah kelompok radikalis secara terus-menerus mengajak seluruh kadernya berjihad untuk mengubah NKRI dan Pancasila menjadi negara berideologi Islam. Targetnya adalah menjadikan Indonesia sebagai negara kawasan Islam (*dar al-Islam* atau *Dar al-silm*). Padahal NKRI dan Pancasila bagi para pendiri Indonesia merupakan negara konsensus. Sebagian tokoh agama bahkan berpandangan NKRI dan Pancasila sebagai

harga mati (Nashir, 2017: 9). Dalam perspektif organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah, Negara Pancasila dipahami sebagai *Dar al-'Ahd* (Negara Konsensus) dan *Dar al-Shayadah* (Negara Kesaksian). Negara Konsensus jelas berdimensi keagamaan sehingga menuntut komitmen untuk terus menjaga ideologi Pancasila dengan penuh amanah. Negara Pancasila juga menjadi arena menunjukkan pengabdian terbaik kita untuk dipersaksikan pada warga bangsa (Amar, 2018: 11-13).

Hal itu berarti semua elemen bangsa harus berlomba-lomba menjadi yang terbaik dengan komitmen merealisasikan cita-cita negeri tercinta. Karena ideologi radikalisme terus dikembangkan di kalangan kaum muda, maka seluruh elemen bangsa harus terlibat aktif dalam gerakan melawan ideologi radikal. Gerakan perlawanan terhadap ideologi radikalisme ini populer disebut deradikalisasi. Salah *civil society* yang strategis terlibat dalam program deradikalisasi adalah institusi pendidikan. Pelibatan lembaga pendidikan ini sangat strategis untuk mengonter radikalisme yang terjadi di kalangan kaum muda. Kaum muda sebagai sasaran yang sangat rentan terpapar ideologi radikal juga dapat dilibatkan dalam gerakan mengonter radikalisme.

Ideologi dan Karakter Radikalisme

Setiap gerakan pasti memiliki ideologi yang dijadikan nilai-nilai dasar dalam perjuangan untuk mencapai tujuan. Menurut Blumer, ideologi berkaitan dengan banyak aspek. Di dalam ideologi terdapat seperangkat kritik terhadap tatanan yang ada yang ingin diubahnya. Ideologi juga

berkaitan dengan doktrin untuk membenarkan tujuan yang ingin dicapai (Blumer, 1966: 210-211). Dengan kata lain, ideologi berkaitan dengan nilai-nilai, keyakinan, kritik, alasan, dan pembelaan yang kuat tertanam dalam diri pengikutnya. Berdasarkan ideologi itulah ditentukan orientasi perjuangan, strategi, dan tahapan untuk mencapai tujuan yang ingin dicapai. Dalam gerakan praksis keagamaan, ideologi telah dijadikan arahan, justifikasi, senjata, serta untuk mempertahankan inspirasi dan harapan pengikutnya. Sebagai manifestasi gerakan sosial keagamaan yang bercorak radikal, radikalisme dan terorisme juga memiliki ideologi yang senantiasa diperjuangkan tokoh-tokohnya. Pada konteks itulah perhatian semua elemen bangsa harus diarahkan untuk mencermati ideologi yang diperjuangkan gerakan radikalisme dan terorisme. Karena itu tepat yang dikatakan mantan Kepala Badan Intelijen Negara (BIN), Marciano Norman, bahwa aksi-aksi terorisme di Indonesia belum akan berakhir (Biyanto, 2015: 4). Aksi radikalisme dan terorisme tidak akan pernah berakhir sepanjang ideologi gerakannya tidak dilumpuhkan.

Karena radikalisme terus bermetamorfosis dalam banyak gerakan, maka yang perlu dilakukan adalah berjihad untuk melumpuhkan ideologinya. Ikhtiar ini harus melibatkan seluruh elemen *civil society*, termasuk dunia pendidikan. Yang perlu ditekankan bahwa ikhtiar ini harus dilakukan tanpa mengenal lelah. Sebagai langkah awal, usaha melawan ideologi radikalisme harus dimulai dengan memahami faktor-faktor yang memicu gerakan radikalisme dan terorisme. Di samping itu, perlu juga dipahami karakter dari gerakan radikalisme. Hal itu jelas

bukan pekerjaan mudah karena ideologi radikalisme telah menjadi fenomena sosial keagamaan yang berakar kuat di kalangan pengikutnya. Mengenai faktor munculnya radikalisme, terutama yang terjadi setelah peristiwa 11 September 2001, dapat dijelaskan dengan tiga teori (Rabi', 2002: 20-22). *Pertama*, teori struktural yang mengaitkan radikalisme dengan sebab-sebab yang bersifat eksternal seperti politik, sosial, budaya, ekonomi, dan adanya aktor intelektual. *Kedua*, teori psikologi yang menjelaskan motivasi seseorang hingga tertarik untuk bergabung dengan organisasi berideologi radikal. Dengan motivasi tinggi, para pengikut gerakan radikal telah merelakan dirinya jika ditunjuk sebagai pelaku bom bunuh diri sebagaimana terjadi dalam banyak insiden terorisme di Indonesia. *Ketiga*, teori pilihan rasional yang menjelaskan adanya kalkulasi untung rugi yang menjadi pertimbangan pelaku radikalisme.

Penjelasan teori struktural selalu mengaitkan latar belakang radikalisme dengan dua faktor utama. *Pertama*, faktor prakondisi, yakni penyebab tidak langsung dari gerakan radikalisme dan terorisme. Faktor ini berupa akumulasi kekecewaan kelompok radikalis dan teroris, terutama berkaitan dengan kegagalan kelompok elit agama dalam merealisasikan cita-cita politik Islam. Penjelasan ini dapat dipahami karena gerakan keagamaan yang bercorak radikal selalu memiliki agenda politik untuk mendirikan negara berideologi Islam. Watak politik gerakan radikal ini dapat diamati melalui perjuangan tokoh-tokohnya dalam konteks kekuasaan seperti keinginan mendirikan negara Islam, melakukan formalisasi syari'ah, serta memahami agama dan politik

sebagai satu kesatuan yang tidak terpisah. Pemahaman yang menekankan totalitas ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk politik pemerintahan dan kenegaraan, begitu kuat dalam alam pemikiran kelompok radikal.

Sangat disayangkan, cita-cita politik tersebut masih sebatas imaginasi karena belum berhasil diwujudkan dalam sistem politik yang konkrit di suatu negara. Karena itulah Oliver Roy menyebut cita-cita kelompok Islam politik ini sebagai *Islamic political imagination*. Oliver Roy mencontohkan beberapa organisasi berpaham radikal yang gagal merealisasikan perjuangannya seperti Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Jama'at-i Islami di Indo-Pakistan (Roy, 1994: 12 and 75). Melalui tokoh-tokohnya seperti Hasan al-Banna (1906-1949) dan Abu al-A'la al-Maududi (1903-1983), dua organisasi tersebut telah mencoba mendefinisikan Islam sebagai sistem ideologi politik tatkala berhadapan dengan ideologi-ideologi besar yang muncul pada abad XX. Hasilnya, dua ideolog Muslim itu telah gagal mewujudkan cita-cita politik Islam dalam sistem pemerintahan yang mapan.

Contoh gerakan berideologi radikal yang juga penting disebut adalah Hizb al-Tahrir al-Islami yang didirikan Taqi al-Din al-Nabhani (1909-1977) di Jerussalem pada 1953. Gerakan ini secara eksplisit mendeklarasikan diri sebagai partai politik dengan menjadikan Islam sebagai ideologinya. Gerakan ini tergolong radikal dan reaksioner karena menjadikan jihad sebagai strategi perjuangan untuk mencapai tujuan. Menurut gerakan ini, semua negara di dunia belum menerapkan syari'at Islam. Karena itu, negara-negara tersebut dapat dimasukkan dalam

kategori *dar al-kufr*, meskipun penduduknya mayoritas Muslim. Selanjutnya, gerakan ini menawarkan sistem politik yang bercorak transnasional sebagai solusi terhadap berbagai persoalan umat (Ayubi, 1991: 96-97). Karena bersifat radikal dan reaksioner, Hizb al-Tahrir al-Islami tergolong organisasi terlarang di negara kelahirannya. Meski di negara asalnya dilarang, tetapi di Indonesia Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) justru berkembang pesat. Sejarah HTI di Indonesia akhirnya dibubarkan pemerintah berdasarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan yang ditandatangani Presiden Indonesia Joko Widodo. Keputusan itu diambil karena kegiatan HTI dinilai membahayakan ideologi Pancasila dan UUD 1945. Aktivitas HTI juga dinilai telah mengancam keamanan, ketertiban masyarakat, serta membahayakan NKRI karena ingin mendirikan negara dengan sistem khilafah di Indonesia.

Kedua, faktor pemercepat (*triggering factor*), yaitu pemicu langsung gerakan radikalisme dan terorisme. Termasuk dalam faktor pemicu munculnya gerakan radikalisme dan terorisme adalah ketidakadilan sosial ekonomi, tiadanya penegakan hukum (*law enforcement*), tersumbatnya partisipasi politik sehingga masyarakat mengalami tuna kuasa (*powerless*), dan tersedianya persenjataan. Sementara itu, teori-teori psikologi menjelaskan aspek kejiwaan pelaku radikalisme dan terorisme, mulai dari fase rekrutmen, identitas diri, kepribadian, penanaman ideologi, serta motivasi anggotanya. Melalui penjelasan psikologi diketahui latar

belakang sosial pelaku radikalisme dan terorisme. Misalnya, ditemukan fakta bahwa pelaku radikalisme adalah individu atau kelompok yang mengalami keterasingan sosial dan kesulitan ekonomi. Sedangkan teori pilihan rasional menjelaskan radikalisme dilakukan dengan pertimbangan untung rugi. Melalui teori ini diperoleh penjelasan mengenai faktor *cost and benefit* yang menjadi pertimbangan pelaku. Misalnya, ditemukan fakta bahwa pelaku bom bunuh diri adalah mereka yang secara sosial dan ekonomi kurang mampu. Fakta ini menunjukkan sesungguhnya ada alasan sosial ekonomis dibalik keberanian mereka melakukan gerakan terorisme.

Tetapi harus diakui bahwa terdapat sebagian individu yang tergoda masuk jaringan radikalisme dengan alasan keagamaan. Dengan masuk menjadi anggota gerakan radikalisme mereka dapat berjihad, berharap mati syahid, dan kemudian masuk surga. Spirit keagamaan ini terbangun berdasarkan pemahaman yang parsial terhadap ajaran Islam mengenai jihad. Jihad hanya dipahami dalam pengertian perang, perjuangan fisik, atau perlawanan bersenjata. Padahal dalam perspektif Islam terdapat ajaran jihad yang lebih besar dari perjuangan fisik atau perang, yakni jihad melawan hawa nafsu. Hal itu sesuai dengan sabda Nabi Muhammad ketika pulang dari perang Badar yang terjadi pada tahun kedua hijriah. Nabi Muhammad bersabda; *raja 'na min al-jihad al-asghar ila al-jihad al-akbar, jihad al-nafs* [Kita kembali dari jihad terkecil menuju jihad terbesar, yakni jihad melawan hawa nafsu] (Shihab, 1996: 505-506). Di kalangan umat Islam, ajaran jihad juga tidak selalu dipahami dalam pengertian perang melawan musuh. Pendapat itu dikemukakan Buya Ahmad Rasyid

Sutan Mansur (1895-1985), ulama karismatik dari Sumatera Barat. Tokoh yang pernah memimpin Muhammadiyah periode 1953-1959 itu memaknai jihad dengan "bekerja sepenuh hati." Pemaknaan ini menarik karena Buya Sutan Mansur tidak menggunakan kata perang dan bentuk perjuangan fisik lainnya tatkala memaknai jihad (Rahardjo, 2002: 522).

Mengenai karakter ideologi gerakan radikal, Hrair Dekmejian menjelaskan bahwa gerakan ini memiliki tiga sifat utama, yaitu; pervasiveness, polycentrism, and persistence (Dekmejian, 1980: 1-3). Karakter pertama, *pervasiveness*, menunjukkan bahwa radikalisme merupakan fenomena gerakan sosial keagamaan yang terjadi merata di hampir seluruh dunia. Gerakan ini umumnya juga menonjolkan aspek simbolik dari ajaran agama. Karena itu tidak berlebihan jika dikatakan bahwa jaringan radikalisme bersifat lintas negara (transnasional). Tema penting yang terus-menerus diwacanakan adalah ketidakadilan global. Karakter kedua, *polycentrism*, ditunjukkan melalui banyaknya organisasi sosial keagamaan yang berideologi radikal. Aktivitas gerakan keagamaan berkarakter radikal dilakukan banyak organisasi. Setiap organisasi memiliki ideologi, pemimpin, program, strategi, dan taktik yang berbeda. Uniknya setiap gerakan ini secara organisasi tidak saling berhubungan satu dengan yang lain. Meski begitu jika ditelisik lebih jauh, terasa sekali bahwa organisasi-organisasi tersebut memiliki kesamaan agenda perjuangan. Salah satunya adalah mewujudkan negara Islam sebagai negara ideologis yang domainnya mencakup seluruh aspek kehidupan umat (Dekmejian, 1988: 4-5).

Karakter ketiga, *persistence*, berarti bahwa gerakan radikal berjuang terus-menerus, pantang menyerah, dan berani mengambil risiko apa pun asal tujuannya tercapai. Dengan karakter ini para ideolog radikalisme diharuskan untuk merekrut kader baru sebanyak-banyaknya. Melalui cara inilah ideologi radikalisme terus ditanamkan sehingga mengakar kuat dalam diri pengikutnya. Sebagai fenomena sosial keagamaan, radikalisme juga mewujud dalam banyak bentuk. Seperti dikemukakan Amien Abdullah, radikalisme kini telah bersinggungan dengan gerakan-gerakan salafisme. Pada konteks ini, Amien Abdullah memetakan gerakan salafisme dalam tiga kategori penting, yakni; Salafi Dakwah, Salafi Gerakan, dan Salafi Jihadi (Abdullah, 2015). Salafi Jihadi inilah yang menjadi basis ideologi gerakan radikalisme dan terorisme. Diantara doktrin penting gerakan berideologi Salafi Jihadi adalah *al-wala' wa al-barra'* (kesetiaan dan penolakan). Dalam kehidupan kemasyarakatan, doktrin ini menimbulkan disharmoni sosial, perpecahan, sektarianisme (*ta'ifiyyah*), parochalisme (*mazhabiyyah*), dan primordialisme (*hizbiyyah*). Dampaknya, setiap individu atau kelompok yang berideologi radikal pasti menjadi eksklusif, intoleran, reaksioner, dan menggunakan kekerasan dalam perjuangan. Kita dapat membayangkan betapa bahayanya jika karakter tersebut terjadi pada kaum muda, generasi masa depan bangsa.

Kaum Muda dan Deradikalisasi

Dalam tingkat tertentu, doktrin kelompok radikalis sukses menjadikan kaum muda sebagai pribadi tertutup,

militan, dan reaksioner. Kaderisasi model indoktrinasi biasanya dilakukan langsung pimpinan atau ideolog kelompok radikalis. Bukan hanya melalui pengkaderan model konvensional, para ideolog gerakan ini juga memanfaatkan media sosial untuk menyemai paham radikal. Dampaknya, kaum muda begitu mudah terpapar informasi dari media sosial yang menyediakan berbagai konten radikalisme dan terorisme. Apalagi kaum muda tergolong generasi milenial yang sangat terampil mengoperasikan perangkat teknologi, informasi, dan komunikasi. Dengan canggih mereka berinteraksi melalui dunia maya seperti *blog*, *facebook*, *twitter*, *telegram*, dan *WhatsApp*. Mereka telah menjadi bagian dari *virtual society*. Menurut data Asosiasi Pengguna Jasa Internet Indonesia (APJII), hingga pada 2016 di negeri tercinta ada sekitar 132,7 juta pengguna internet. Sebagian besar penggunanya adalah kalangan pelajar, mahasiswa, dan kaum muda. Bahkan sebagian dari kaum muda memiliki lebih dari satu perangkat handphone dan gadget. Dengan realitas seperti itu, maka dapat dipastikan kaum muda merupakan kelompok yang paling rentan terdampak pengaruh media sosial yang mengandung konten radikalisme dan terorisme.

Karena sangat rentan terpapar paham radikal melalui jaringan internet, maka Ketua Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), Komisaris Jenderal (Komjen) Suhardi Alius, mengingatkan agar kaum muda berhati-hati dengan media sosial. Kaum muda harus cerdas dan bijaksana menggunakan media sosial. Data BNPT memaparkan bahwa pada 2018, ada sekitar sembilan ribu situs di internet yang mengajarkan ideologi

radikal. Hal itu berarti secara otodidak seseorang dapat mempelajari ideologi radikal melalui internet. Melalui manual yang tersedia di internet, kaum muda juga dapat mempelajari cara merakit bom. Testimoni terduga teroris asal Bandung, Agus Wiguna (22 tahun), dengan jujur mengaku bahwa dirinya mengenal paham radikal dan cara merakit bom dari internet. Bahkan melalui internet, dia telah berbaiat pada Abu Bakar Al-Baghdadi, pemimpin tertinggi kelompok Islamic State of Iraq and Syria (ISIS). Pengakuan serupa juga dikemukakan pemuda asal Jakarta, Rehan (17 tahun). Dia menyatakan tertarik paham berideologi radikal setelah berinteraksi melalui dunia maya dengan sejumlah kelompok teroris di Syria. Tertarik dengan janji-janji manis kelompok radikal tersebut, Rehan dan keluarganya berangkat ke Syria. Sesampainya di Syria, ternyata Rehan dan keluarganya mendapatkan perlakuan yang sebaliknya. Rehan dan keluarganya dipenjara sehingga mengalami penderitaan selama kurang lebih dua bulan di Syria sebelum akhirnya kembali ke Tanah Air.

Testimoni Agus Wiguna dan Rehan sekedar contoh. Kasus yang dialami keduanya sangat mungkin seperti fenomena gunung es. Meski di permukaan tampak sedikit, namun sejatinya banyak insiden serupa yang belum terungkap. Karena faktanya ada banyak kaum muda yang tergoda, bahkan menjadi kader gerakan radikalisme, maka lembaga pendidikan dan orang tua harus ekstra waspada. Harus ada sinergi dari tripusat pendidikan, yakni; keluarga, lembaga pendidikan, dan lingkungan sosial, untuk menyelamatkan kaum muda dari bahaya radikalisme. Kaum muda harus memperoleh pendidikan mengenai wawasan kebangsaan, terutama *civic values*.

Tidak hanya pengetahuan (*civic knowledge*), kaum muda juga harus mengaktualisasikan dalam bentuk sikap (*civic disposition*) dan perilaku keseharian (*civic skill*). Kaum muda juga harus memperoleh pendidikan keagamaan yang moderat (*al-wasathiyyah*). Paham keagamaan moderat penting agar kaum muda bersikap lebih toleran dan terbuka pada kemajemukan. Apalagi faktanya negeri ini sangat majemuk dilihat dari etnis, budaya, dan agama. Pada konteks itulah motto nasional "Bhinneka Tunggal Ika" penting ditanamkan pada kaum muda. Sehingga muncul kesadaran dari mereka bahwa meski Indonesia berbhinneka, namun harus tetap *unity in diversity*.

Kaum muda, terutama yang sedang belajar di universitas, sejatinya dapat menjadi pelopor gerakan deradikalisasi. Kaum muda dapat meneladani figur-figur hebat dalam dunia pergerakan di Indonesia tanpa harus menjadi seorang radikalis. Salah satu figur hebat yang penting diteladani adalah Ahmad Wahib (1942-1973). Dia adalah aktivis kampus yang terus bergulat dalam pencarian jati diri melalui pemikiran-pemikirannya. Melalui pergulatan pemikirannya itulah lahir karya monumental; *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Bersama teman-temannya dalam kelompok "Lingkaran Diskusi Limited Group", Ahmad Wahib telah mendiskusikan berbagai tema seputar agama, budaya, dan masyarakat, dalam konteks keindonesiaan (Ali, 2003: vii-x). Tokoh lain yang menjadi legenda dan layat diteladani adalah Nurcholish Madjid (1939-2005). Tanpa kenal lelah, Nurcholish muda terus mewacanakan gagasan tentang "Islam Yes, Partai Islam No". Gagasan ini merupakan bagian dari cita-cita besar Nurcholish untuk menyegarkan

paham keagamaan umat (Madjid, 1993: 204-214 and 239-256). Kiprah Ahmad Wahib dan Nurcholish Madjid layak menjadi inspirasi kaum muda untuk mendialogkan nilai-nilai keagamaan, kemodernan, dan keindonesiaan. Pada konteks itulah kaum muda penting mengambil peran dalam gerakan deradikalisasi. Kaum muda harus aktif mewacanakan tema-tema *civic values* seperti ideologi Pancasila, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), demokrasi, pluralisme, dan multikulturalisme.

Fakta sejarah telah menunjukkan bahwa kaum muda yang terdidik, termasuk mahasiswa, selalu berperan aktif dalam berbagai peristiwa yang menentukan perjalanan bangsa. Melalui teori siklus 20 tahunan kita menyaksikan bahwa kiprah kaum muda dalam sejarah pembangunan bangsa sangat menonjol. Hal itu dapat diamati melalui beberapa peristiwa bersejarah yang menunjukkan peran penting kaum muda sebagai pendorong perubahan bangsa. Siklus 20 tahunan mulai terjadi pada peristiwa kebangkitan nasional (1908), sumpah pemuda (1928), proklamasi kemerdekaan (1945), pergerakan mahasiswa (1966), hingga reformasi (1998). Meski baru menunjukkan hasil pada 1998, sikap kritis kaum muda dan mahasiswa terhadap berbagai kebijakan pemerintah yang tidak memihak rakyat sejatinya telah dimulai sejak pertengahan 1980-an (Rahardjo, 1993: 43 and 84). Saat itu, kaum muda yang direpresentasikan kekuatan mahasiswa seakan tidak pernah lelah untuk memberikan koreksi dan kritik tajam terhadap rezim orde baru. Hasilnya, gerakan mahasiswa mampu menumbangkan rezim orde baru dan kepemimpinan Presiden Soeharto. Era reformasi yang kemudian menggantikan orde baru dalam konteks ini

dapat dikatakan sebagai akumulasi dari berbagai koreksi dan kritik kaum muda.

Kiprah kaum muda yang tergambar dalam siklus 20 tahunan menunjukkan bahwa mereka sesungguhnya memiliki kultur keilmuan serta keterampilan berorganisasi dan membangun jaringan yang hebat. Tetapi sangat disayangkan, kultur tersebut tenggelam dalam hiruk pikuk politik sepanjang era reformasi. Bahkan kita menyaksikan adanya penguatan interest politik di kalangan kaum muda. Kaum muda masa kini cenderung lebih menunjukkan minat dalam bidang politik praktis dengan menjadi aktivis partai, anggota legislatif, dan tim sukses dalam pemilihan kepala daerah. Sementara kiprah kaum muda yang bergerak melalui jalur kultural terasa kurang mendapat tempat. Hal itu dapat diamati dari betapa minimnya prestasi kaum muda di ajang olimpiade internasional, penelitian, kerja-kerja sosial, dan teknologi tepat guna (*applied research*) yang bermanfaat dalam kehidupan masyarakat. Keterlibatan kaum muda dalam aktivitas politik menemukan momentum yang tepat seiring dengan kebijakan multi partai. Dinamika politik lokal di daerah juga memberikan ruang yang terbuka bagi kaum muda untuk berkiprah melalui jalur politik. Karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa saat ini telah terjadi peningkatan "syahwat politik" di kalangan kaum muda.

Ironisnya peningkatan syahwat politik tersebut tidak hanya terjadi di daerah, melainkan juga dalam skala nasional. Diantara indikatornya adalah bergabungnya sebagian intelektual muda dalam kepengurusan partai politik. Padahal mereka sebelumnya tergolong intelektual

muda yang kritis dan independen dari sejumlah kampus ternama di Indonesia. Sebagai konsekuensi adanya peningkatan syahwat politik kaum muda, kiprah dan perjuangan mereka banyak disalurkan melalui berbagai aktivitas politik. Fenomena ini jelas menunjukkan bahwa sebagian kaum muda tergoda dengan kehidupan politik yang dianggap lebih menjanjikan masa depan. Akibatnya, kultur keilmuan dan daya kritis yang semestinya menjadi ruh perjuangan kaum muda terus tergerus. Yang terjadi kemudian adalah budaya loyal pada pimpinan partai. Dampaknya, tidak ada lagi idealisme perjuangan yang menyemangati aktivitas kaum muda. Peningkatan interest politik kaum muda juga memunculkan kultur mudah berpecah sebagai konsekuensi dari perbedaan pilihan politik. Perjuangan kaum muda tidak lagi didasarkan pada kepentingan jangka panjang, melainkan untuk tujuan pragmatis, jangka pendek, dan kalkulasi politik kekuasaan.

Pilihan sebagian kaum muda untuk berkiprah di ranah politik jelas merupakan hak yang yang mesti dihargai. Pilihan mereka menjadi aktivis partai juga harus dipandang sebagai hak politik yang paling asasi. Tetapi, persoalan akan muncul jika pilihan kaum muda yang berkiprah di ranah politik praktis menjadi *mainstream*. Dalam kondisi seperti ini perjalanan kaum muda akan selalu diwarnai intrik dan tarik-menarik kepentingan politik. Dampaknya, akan terjadi peningkatan mobilisasi sumber daya kaum muda untuk kepentingan politik praktis. Jika kondisi ini yang terjadi, maka kekuatan kaum muda pasti akan terbelah dalam beberapa faksi politik. Menyikapi berbagai pilihan tersebut, maka tidak

seharusnya seluruh energi kaum muda dihabiskan untuk berkiprah melalui jalur politik. Harus ada komitmen sebagian dari mereka untuk tetap berkiprah melalui jalur kultural dengan menjadi intelektual, peneliti, atletik, pekerja seni-budaya, dan pekerja sosial lainnya.

Pada konteks itulah penting mengajak kaum muda berkontribusi untuk mengonter radikalisme. Dengan pengetahuan dan keterampilan berorganisasi yang hebat, posisi kaum muda penting untuk melawan berbagai bentuk radikalisme. Dengan kata lain, kaum muda yang sedang belajar di sekolah dan kampus penting terlibat dalam gerakan deradikalisasi. Setidaknya ada tiga alasan mengapa lembaga pendidikan harus terlibat dalam gerakan deradikalisasi. *Pertama*, lembaga pendidikan memiliki seperangkat pengetahuan (*knowledge*). Sumber daya manusia dan ilmu pengetahuan yang ada di lembaga pendidikan dapat menjadi modal berharga dalam mendukung gerakan deradikalisasi. *Kedua*, lembaga pendidikan memiliki *networking* yang merata hingga ke seluruh pelosok tanah air. Jika lembaga pendidikan mampu memaksimalkan potensinya, maka gerakan deradikalisasi akan efektif. *Ketiga*, faktanya dalam banyak insiden radikalisme dan terorisme kaum muda terlibat sebagai pelaku utama. Kaum muda menjadi kelompok yang sangat rentan terpapar ideologi radikalisme. Untuk itulah, kaum muda sebagai bagian dari ekosistem pendidikan penting melibatkan diri dalam gerakan deradikalisasi.

Internalisasi *Civic Values*

Kebutuhan untuk menumbuhkan *civic values* di kalangan warga bangsa terasa begitu mendesak di tengah maraknya insiden radikalisme dan terorisme yang melibatkan begitu banyak kaum muda. Hal itu karena faktanya kita hidup dalam suasana yang sangat plural. Dalam perspektif teori-teori sosial, kemajemukan masyarakat secara umum dapat dilihat dari perspektif horizontal seperti perbedaan agama, etnis, bahasa daerah, geografis, pakaian, makanan, dan budaya material lainnya. Sementara jika dilihat dari perspektif vertikal, kemajemukan masyarakat tampak jelas melalui perbedaan status pendidikan, ekonomi, pemukiman, pekerjaan, dan tingkat sosial budaya lainnya (Pelly and Menanti, 1994: 68). Pada konteks itulah Indonesia digolongkan sebagai negara yang sangat majemuk. Indonesia merupakan negara kepulauan dengan jumlah pulau terbesar di dunia. Jumlah pulau di negeri ini mencapai 17.667 pulau besar dan kecil. Meski dalam salah satu ikrar Sumpah Pemuda 1928 telah disepakati untuk berbicara dalam satu bahasa nasional, namun realitasnya masih terdapat 350 etnis, adat istiadat, budaya sesuai dengan kondisi lingkungan tertentu. Lebih dari 700 bahasa daerah yang digunakan sebagai komunikasi berbagai etnik dan suku, termasuk yang ada di pedalaman. Realitas ini menunjukkan bahwa sangat sulit dipercaya jika Indonesia merupakan satu negara. Karena itu, seluruh elemen bangsa harus merawat kebhinnekaan sehingga Indonesia tetap menjadi satu negara kesatuan.

Jika tidak dikelola dengan baik, faktor kemajemukan sangat potensial menjadi sumber konflik di tengah-tengah

masyarakat. Padahal kemajemukan merupakan suatu keniscayaan. Dalam perspektif ajaran Islam, bahkan ditegaskan bahwa kemajemukan merupakan bagian dari ketetapan Allah (*sunnatullah*). Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa jika Allah menghendaki, maka seluruh manusia akan dijadikan satu umat saja. Tetapi, hal itu tidak dilakukan karena Allah ingin menguji sekaligus memerintahkan manusia untuk berlomba-lomba menjadi yang terbaik di muka bumi (*fastabiq al-khairat*). Dengan bersandar pada Firman Allah, seharusnya kita berusaha untuk menunjukkan diri sebagai umat yang terbaik. Diantara kategori umat terbaik adalah mereka yang memiliki komitmen kuat untuk menjunjung nilai-nilai kemanusiaan tanpa membedakan latar belakang etnis, budaya, dan agama. Komitmen pada nilai-nilai kemanusiaan tersebut diharapkan dapat menjadi pilar penting dalam membangun kehidupan yang damai, toleran, dan saling menghargai. Nilai-nilai tersebut menjadi bagian dari *civic values* yang penting ditumbuhkembangkan di kalangan kaum muda melalui institusi pendidikan.

Meski setiap pribadi sejatinya memiliki perbedaan, namun hal itu seharusnya tidak menghalangi dirinya untuk bekerjasama dengan orang lain. Keinginan yang bersifat ideal ini ternyata banyak yang tidak sejalan dalam kehidupan bermasyarakat. Disebabkan adanya perbedaan latar belakang etnis, budaya, dan agama, seseorang atau kelompok terlibat konflik horizontal sehingga melupakan nilai-nilai kemanusiaan. Yang memprihatinkan, dalam setiap konflik tersebut umumnya disertai perilaku kekerasan. Radikalisme kini juga telah merambah ke dunia

pendidikan. Fenomena tawuran antarpelajar dan demonstrasi anarkistis yang melibatkan kalangan terdidik menunjukkan betapa radikalisme tumbuh subuh di lembaga pendidikan mulai tingkat dasar, menengah, hingga pendidikan tinggi. Tren radikalisme di dunia pendidikan juga ditunjukkan dalam kasus keterlibatan sejumlah pelajar tingkat sekolah menengah atas (SMA) dan mahasiswa dalam gerakan keagamaan berideologi radikal seperti Negara Islam Indonesia (NII). Dalam kasus NII tampak sekali ada usaha yang cukup sistematis dari jaringan radikalisme untuk melibatkan pelajar dan mahasiswa.

Bahkan saat ini ada kecenderungan aksi-aksi terorisme mulai melibatkan anak-anak. Diantara contohnya, insiden yang terjadi di Surabaya pada 13 Mei dan 14 Mei 2018. Anak-anak usia SD, SMP, dan SMA, dilibatkan oleh orang tuanya dalam serangkaian kasus bom bunuh diri. Anak-anak tersebut telah menjadi korban ideologi dari paham dan keyakinan orang tuanya (Pranawati, 2018: 4). Mereka mematuhi apapun perintah orang tuanya, termasuk melakukan bom bunuh diri. Sebagai bagian dari bangsa yang majemuk kita tentu sangat sedih menyaksikan ada banyak radikalisme berlatar belakang perbedaan etnis, budaya, serta agama, dan paham keagamaan. Khusus insiden radikalisme berlatar belakang agama dan paham keagamaan tampak terus mengalami peningkatan. Sebagai contoh kita menyaksikan konflik berdarah di Sampang, Madura, Jawa Timur. Konflik ini melibatkan penganut aliran Syi'ah dan anti Syi'ah. Juga terjadi konflik sosial yang melibatkan kelompok Ahmadiyah dan anti Ahmadiyah di beberapa daerah. Dalam konflik sosial

bernuansa perbedaan paham keagamaan itu, kelompok minoritas selalu menjadi korban. Dalam berbagai kasus itu bahkan terjadi perusakan aset, pengusiran, kekerasan fisik, bahkan pembunuhan, yang melibatkan antar pemeluk agama dan paham keagamaan.

Beberapa kejadian tersebut menunjukkan betapa kita sebagai bangsa yang dikenal bangsa lain sangat toleran dan beradab, ternyata belum menyiapkan diri dengan baik untuk hidup bersatu dalam perbedaan. Nilai-nilai dasar kehidupan berbangsa dan bernegara yang terangkum dalam bahasa Sansekerta; "Bhinneka Tunggal Ika", dalam implementasinya masih jauh dari harapan. Dengan meminjam istilah Abdul Mukti Ali (1923-2004, seharusnya kita berkomitmen untuk mewujudkan budaya *agree in disagreement*. Pandangan Mukti Ali, mantan Menteri Agama Republik Indonesia ini jelas mengharuskan bahwa setiap pemeluk agama dan penganut paham keagamaan sejatinya memiliki perbedaan dan persamaan (Ali, 1992: 226-229). Tugas masing-masing pemeluk agama dan penganut paham keagamaan adalah mencari titik persamaan dan memahami perbedaan. Karena itulah kita seharusnya menyadari bahwa pluralitas etnis, budaya, dan agama, merupakan keniscayaan, bahkan telah menjadi ketetapan Allah (*sunnatullah*).

Dalam kondisi masyarakat yang multi etnis, budaya, dan agama, kita harus menanamkan *civic values* seperti demokrasi, pluralisme, dan multikulturalisme pada setiap warga bangsa. Peran untuk membangun kehidupan masyarakat yang berbudaya juga menjadi kewajiban institusi pendidikan. Pada konteks ini mahasiswa harus mendapat wawasan yang memadai agar dapat

mengaplikasikan *civic values* dalam seluruh segi kehidupan. Sejauh ini penanaman nilai-nilai kewarganegaraan terhadap pelajar telah dilakukan melalui berbagai kegiatan, misalnya, melalui pembelajaran *Civic Education*. Pendidikan nilai-nilai *civic* ini sejalan dengan tujuan pendidikan nasional, yakni mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Mahaesa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis dan bertanggung jawab. Bagi sebagian ahli, Civic Education diidentikkan dengan Democracy Education. Sementara sebagian yang lain memaknai Civic Education dengan Citizenship Education (Hidayat, 2006: xiv-xv). Meski berbeda perspektif, pembelajaran Civic Education sangat penting untuk menumbuhkan civic culture di kalangan kaum muda.

Pembelajaran Civic Education bertujuan untuk menumbuhkan pemahaman tentang pemerintahan, konstitusi, lembaga-lembaga negara, rule of law, hak dan kewajiban warga negara, proses-proses demokrasi, serta partisipasi aktif warga negara dalam civil society. Pengajaran *Civic Education* ternyata bukan hanya dilakukan di Indonesia. Pengalaman di negara berbudaya maju juga menunjukkan langkah serupa (Wiranataputra, 2008). Meski harus diakui, di sejumlah negara telah menggunakan istilah yang berbeda seperti *Civic Education* (USA), *Citizenship Education* (Inggris), *Sachunterricht* (Jerman), *Obscevovedine* (Rusia), *Education Civicas* (Mexico), *Civics* (Australia), *Social Studies* (New Zealand), *Life Orientation* (Afrika Selatan), *People and Society* (Hungaria), *Civics and Moral Education* (Singapore), dan *Ta'limat*

Muwathanah atau *Tarbiyatul Wathaniyah* (Timur Tengah). Meski menggunakan istilah berbeda, tetapi substansi yang ingin ditanamkan pada peserta didik adalah civic values. Tujuannya, agar pada masa mendatang terlahir generasi masa depan bangsa yang berkarakter Indonesia dan berintegritas tinggi.

Di Indonesia, pembelajaran Civic Education diposisikan sebagai mata pelajaran wajib dalam kurikulum pendidikan nasional mulai tingkat dasar, menengah, hingga pendidikan tinggi. Hal itu menunjukkan betapa besar komitmen pemerintah untuk menanamkan civic values kaum muda. Pembelajaran Civic Education menemukan momentumnya karena secara bersamaan kita menyaksikan bahwa dalam kehidupan berbangsa dan bernegara ada begitu banyak kasus radikalisme. Tren radikalisme saat ini juga disinyalir terus menguat. Bahkan berbagai insiden radikalisme telah menggunakan simbol-simbol agama sebagai media memainkan emosi keagamaan umat. Fenomena radikalisme bernuansa agama diantaranya telah mewujud dalam berbagai gerakan radikal yang marak terjadi di Indonesia. Jika kita telaah lebih jauh, dapat dikatakan bahwa salah satu elemen yang dijadikan sasaran gerakan radikalisme adalah kaum muda. Itu dapat diamati dari beberapa kasus terorisme dan radikalisme yang melibatkan kaum muda, terutama mahasiswa. Sebagai kelompok yang rentan menjadi sasaran kaderisasi gerakan radikal, mahasiswa harus diajak terlibat program deradikalisasi. Di samping itu, internalisasi *civic values* juga penting dilakukan melalui lembaga pendidikan (Biyanto, 2019: 2143-2151). Dengan cara ini, spirit nasionalisme kaum muda akan terus

tumbuh sehingga bangga berbangsa dan bernegara Indonesia.

Pelibatan Kaum Muda

Kaum muda, termasuk mahasiswa, sebagai kekuatan *civil society* yang telah terbukti kiprahnya dalam sejarah perjalanan bangsa memiliki posisi yang penting dalam gerakan deradikalisasi. Kaum muda juga dapat menjadi kekuatan moral untuk mendesak pemerintah agar bersungguh-sungguh mewujudkan tata pemerintahan yang baik (*good governance*). Termasuk dalam kaitan ini adalah persoalan keteladanan dari para pemimpin. Menurut Haedar Nashir, para pemimpin pada masing-masing level harus pandai merawat kata dan menjaga perilakunya. Dengan kata lain, para publik negeri ini harus benar-benar berintegritas dengan menjadikan kata dan perbuatan sebagai satu kesatuan (Nashir, 2018: 11-12). Budaya hidup koruptif, konsumtif, hedonis, materialistis, dan menabrak peraturan harus benar-benar dijauhi untuk menghadirkan keteladanan dalam kehidupan. Jika pemerintah dan kelompok elit gagal mewujudkan cita-cita luhur bangsa dan kepemimpinan yang berintegritas, maka radikalisme dan terorisme akan tumbuh subur. Mahasiswa juga dapat mengambil peran dengan terus mewacanakan tema-tema tentang civic values, seperti demokrasi, pluralisme, dan multikulturalisme.

Tidak diragukan lagi, nilai-nilai demokrasi yang kini tumbuh subur di negara-negara maju merupakan gagasan yang sejalan dengan prinsip musyawarah (*syura*) dalam Islam. Meski harus diakui bahwa masih banyak praktik

demokrasi yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam (Ubaidillah and Rozak, 2006: 157-161). Tetapi semua persoalan itu harus menjadi tantangan semua elemen bangsa. Tugas kita adalah mengawal agar demokrasi tidak hanya dipahami secara prosedural. Yang jauh lebih penting adalah nilai-nilai substantif dalam ajaran demokrasi itu sendiri. Selain demokrasi, usaha untuk menumbuhkan nilai-nilai pluralisme dan multikulturalime juga penting dilakukan. Dalam hal ini pluralisme tidak harus dipahami sebagai paham yang mengajarkan bahwa semua agama sama dan benar, sebagaimana yang dipahami Majelis Ulama Indonesia (MUI) (Handriyanto, 2007: xli-xlii). Berdasarkan pemahaman itu, MUI memvonis sekularisme, pluralisme, dan liberalisme sebagai paham yang sesat dan menyesatkan. Padahal definisi yang dikemukakan MUI hanya satu dari sekian pengertian akademik tentang pluralism (Hasyim, 2015: 487-495).

Menurut Diana L. Eck, pluralisme berbeda dengan diversitas, toleransi pasif, dan relativisme. Substansi pluralisme mengajarkan dialog lintas etnis, budaya, dan agama. Pluralisme juga mengharuskan agar pihak yang terlibat dialog berkomitmen untuk melakukan *sharing* dan terbuka untuk dikritik (Eck, 1993: 1-16). Model dialog yang lebih humanis ini harus dikembangkan untuk menggantikan dialog yang menonjolkan pendekatan teologis. Dialog lintas agama yang bercorak teologis harus diganti dengan dialog kemanusiaan sehingga hubungan antarpribadi dan antarumat beragama menjadi semakin terbuka. Sementara itu, multukulturalisme merupakan paham yang mengajarkan pentingnya pengakuan

terhadap pluralitas budaya. Multikulturalisme juga mengharuskan kelompok mayoritas mengakomodasi kelompok minoritas sehingga kekhasan identitas mereka tetap terjaga (Kymlicka, 1995). Pengakuan terhadap pluralitas budaya pada saatnya menumbuhkan kepedulian sehingga kelompok minoritas sehingga terintegrasi dalam masyarakat. Kelompok mayoritas juga harus mengakomodasi perbedaan kelompok minoritas agar kekhasan identitas mereka tetap diakui. Arah multikulturalisme adalah untuk menciptakan, menjamin, dan mendorong ruang publik sehingga memungkinkan beragam komunitas dapat tumbuh dan berkembang sesuai dengan kekhasan masing-masing. Jika dipahami dengan baik, pluralisme dan multikulturalisme dapat menjadi solusi dari gejala radikalisme berlatar belakang perbedaan etnis, budaya, agama, dan paham keagamaan.

Karena radikalisme telah menjadi fenomena sosial keagamaan, maka ikhtiar untuk melawan ideologi radikal merupakan suatu keniscayaan. Pada konteks inilah institusi pendidikan harus mengambil peran dalam gerakan deradikalisasi dengan cara menumbuhkan *civic values* di kalangan kaum muda. Kaum muda sebagai salah satu ekosistem pendidikan harus menjadi pelopor dalam program deradikalisasi. Kaum muda dapat menjadi penebar *civic values* seperti demokrasi, pluralisme, dan multikulturalisme sebagai ikhtiar jangka panjang menangkal radikalisme. Dengan terus mewacanakan *civic values* pada saatnya nanti kita akan melihat perubahan perilaku dalam diri kaum muda sehingga menjadi komponen strategis untuk menumbuhkan *civic culture*. Persoalannya tinggal pada strategi yang digunakan;

apakah *civic values* itu dilembagakan tersendiri dalam struktur kurikulum atau melalui *inserting* dalam mata-mata kuliah tertentu. Jika melihat struktur kurikulum yang sudah demikian gemuk tampaknya strategi *inserting* akan lebih relevan. Selain melalui pembelajaran, persoalan keteladanan harus menjadi perhatian. Jika keteladanan berhasil diwujudkan, maka kaum muda pasti akan menemukan sosok yang patut diteladani dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Penutup

Dengan mempertimbangkan kiprah kaum muda dalam sejarah perkembangan bangsa, maka harus diakui bahwa mereka sejatinya memiliki peran strategis dalam program deradikalisasi. Meminjam teori kritik ideologi Habermas (2009), persoalan ideologi penting menjadi perhatian jika kita ingin melibatkan kaum muda dalam program deradikalisasi. Narasi kontra ideologi radikalisme harus terus-menerus dilakukan semua elemen bangsa. Yang terpenting, internalisasi nilai-nilai ideologi dalam program deradikalisasi dilakukan dengan mempertimbangkan aspek kemanusiaan. Pada konteks inilah gerakan deradikalisasi penting diwujudkan dalam bentuk dialog lintas budaya dan agama untuk kepentingan kemanusiaan.

Dialog dalam hal ini tidak harus dipahami secara formal, melainkan dialog informal misalnya melalui pentas seni, permainan teater, musik, olah raga, dan bakti sosial. Melalui perjumpaan-perjumpaan informal itulah orang akan melupakan status sosial, budaya, etnis,

ideologi, dan agama, yang dalam situasi formal dapat menjadi jarak yang membedakan antar individu. Tugas semua elemen bangsa adalah memperbanyak perjumpaan informal untuk mengurangi *prejudice* antar individu dan kelompok yang berbeda, terutama di kalangan kaum muda.

Daftar Pustaka

Ahady, Anwar-ul-Haq. "The Decline of Islamic Fundamentalism." *Journal of Asian and African Studies*, XXVII, 3-4 (1992).

Amar, Faozan, et.al (Eds). *Darul 'Ahdi Wasy-Syahadah: Konteks, Makna, Aktualisasi untuk Indonesia Berkemajuan*. Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018.

Abdullah, M. Amien. "Ummatan Wasathan untuk Indonesia Berkemajuan," makalah disampaikan dalam Kajian Ramadan oleh Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur di Dome Universitas Muhammadiyah Malang pada 27 Juni 2015.

Ali, A. Mukti. "Ahmad Wahib: Anak Muda yang Bergulat dalam Pencarian," In Djohan Effendi dan Ismed Natsir (Ed). *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Jakarta: LP3ES, 2003.

Ali, A. Mukti. "Ilmu Perbandingan Agama: Dialog, Dakwah, dan Misi." In Burhanuddin Daya and

Herman Leonard Beck (Eds). *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. Jakarta: INIS, 1992.

Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London and New York: Routledge, 1991.

Biyanto. "Deradicalizing and Strengthening Civic Values among the Youth: an Analysis of Ideology Criticism Philosophy". PERTANIKA Journal of Social Sciences & Humanities 27, 3, (2019).

Biyanto, "Melumpuhkan Ideologi Terorisme," *Jawa Pos* (1 Juli 2015), 4.

Blumer, Herbert. "Social Movement." In Alfred McClung Lee (Ed). *Principles of Sociology*. New York: Barnes & Noble, 1966.

Dekmejian, R. Hrair. "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis Ethnic, Conflict, and The Search of Islamic Alternatives," *The Middle East Journal*, 34, 1 (1980), 1-3.

Dekmejian, R. Hrair. "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences." In Shireen T. Hunter (Ed). *The Politics of Islamic Revivalism: Deversity and Unity*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Eck, Diana L. "What is Pluralism," *Nieman Report God in the Newsroom Issues*, Vol. XLVII, No. 2 (Summer, 1993), 1-16.

Handriyanto, Budhi. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme Agama*. Jakarta: Hujjah Press, 2007.

Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Hasyim, Syafiq. "Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia," *Philosophy Social Criticism*, Vol. 41, No. 4-5 (May-June 2015), 487-495.

Hidayat, Komaruddin. "Kata Pengantar", In A. Ubaedillah and Abdul Rozak (Eds). *Demokrasi Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah and The Asia Foundation, 2006.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon Press, 1995.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Pemikiran Kritis Kontemporer: Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Post Kolonial hingga Multikulturalisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1993.

Nashir, Haedar. *Indonesia Hitam Putih.* Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.

Nashir, Haedar. "Meneguhkan Nilai-nilai Kebangsaan yang Berkemajuan Menyongsong Indonesia Emas," Pidato Kebangsaan (Malang, 12 Agustus 2018).

Pelly, Usman and Asih Menanti. *Teori-teori Sosial Budaya*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Depdikbud, 1994.

Pelly, Usman. *Kualitas Masyarakat: Sebuah Studi Peranan Etnis dan Pendidikan dalam Keserasian Sosial*. Medan: Menteri Negara Lingkungan Hidup dan IKIP Medan, 1992.

Pranawati, Rita. "Pelibatan Anak dalam Tindak Pidana Terorisme," *Jawa Pos* (16 Mei 2018), 4.

Rabi', Ibrahim M. Abu. *A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

Sidahmed, Abdel Salam and Anoushiravan Ehteshami (Eds). *Islamic Fundamentalism*. Boulder, Colorado: Westview Press Inc., 1996.

Wiranataputra, Udin S. *Urgensi Pendidikan Kewarganegaraan Sebagai Wahana Pembangunan Karakter Bangsa Indonesia*. Malang: Pusapom Press, 2008.

Ubaidillah, A. and Abdul Rozak (Eds). *Pendidikan Kewargaan (Civic Education) untuk Perguruan Tinggi*. Jakarta: ICCE UIN Syarief Hidayatullah Jakarta, 2006.

EKONOMI WASATHIYAH; IKHTIAR AWAL MENCARI SISTEM EKONOMI YANG BERKEADILAN

Oleh: Khoirul Rosyadi
Pengurus KPPP MUI Jawa Timur dan
Guru Besar Universitas Trunojoyo Madura

Pendahuluan

Sebagai kerangka kerja, sistem ekonomi yang oleh Veithzal Rivai, Andi Buchari (2019) dimaknai sebagai aturan keseluruhan yang menentukan kegiatan kegiatan ekonomi bagi semua unit ekonomi yang dalam suatu masyarakat atas prinsip prinsip tertentu dan untuk mencapai tujuan tertentu.

Untuk itu sebagai kerangka kerja, sistem ekonomi menjadi penting bagi sebuah negara dalam mengatur bagaimana sumber daya ekonomi suatu negara dialokasikan, diproduksi, dan didistribusikan. Karenanya, sistem ekonomi mempunyai dampak yang signifikan terhadap tingkat kemiskinan dalam masyarakat. Artinya setiap pilihan sistem ekonomi memiliki konsekuensi konsekuensinya, meski tujuan besarnya setiap sistem ekonomi selalu mengklaim untuk kesejahteraan masyarakat (Sen; 1999).

Selama ini, sistem ekonomi dunia digerakkan dua sistem; yakni sistem ekonomi kapitalis atau pasar dan sistem ekonomi komunis atau sosialis. Kedua sistem ekonomi ini tentunya memiliki kekuatan dan kelemahannya masing masing. Meski keduanya seluruhnya berbicara soal kesejahteraan masyarakatnya. Meski pada praktiknya kedua sistem tersebut menghadirkan kebalikanya; kesenjangan dan kemiskinan.

Dalam sistem Ekonomi Pasar misalnya dimana mekanisme pasar mengatur alokasi sumber daya dan pengambilan keputusan ekonomi. Dalam kerangka ini, harga dan partisipasi berperan dalam menentukan bagaimana sumber daya dialokasikan. Meskipun sistem ini dapat merangsang pertumbuhan ekonomi, ia juga berpotensi menciptakan kesenjangan ekonomi yang cukup besar. Kondisi kemiskinan bisa muncul ketika seseorang tidak dapat bersaing di pasar tenaga kerja atau ketika harga dasar barang-barang penting melonjak secara signifikan (Mankiw, NG, & Taylor, MP; 2014).

Pun dengan Sistem komando ekonomi. Sistem ini yang biasanya terdapat dalam model ekonomi sosialis dan komunis, melibatkan regulasi yang kuat oleh pemerintah dalam hal produksi, alokasi sumber daya, dan distribusi barang serta jasa. Dalam kerangka ini, pemerintah mengendalikan seluruh aspek utama dalam perekonomian. Meskipun tujuannya adalah untuk mengurangi ketidaksetaraan, justru sistem ini menghadirkan pengurangan terhadap dorongan produktivitas, dan hambatan dalam inovasi. Ini terjadi karena kontrol negara begitu kuat dan sentralistik.

Di antara kedua sistem tersebut, maka hadir sebuah sistem ekonomi yang mencoba mencampurkan praktik sistem ekonomi keduanya, yaitu mixing, ekonomi campuran diantara keduanya. Banyak negara memiliki sistem campuran ekonomi yang mencampurkan elemen dari pasar dan kontrol pemerintah. Dalam sistem ini, sumber daya dialokasikan melalui pasar, namun pemerintah juga ikut berperan dalam mengatur aspek-aspek tertentu dari ekonomi, seperti pendidikan dan kesejahteraan. Pendekatan ini berusaha mencapai keseimbangan antara pertumbuhan ekonomi dan distribusi yang adil (Bank Dunia; 2020).

Pertanyaannya; apakah sistem ekonomi terakhir mampu menghadirkan kesejahteraan menyeluruh dan keadilan sosial. Ternyata tidak juga. Pada praktik kehidupan yang nyata, sistem ekonomi yang demikian kerap menghasilkan kesenjangan. Negara hadir, tapi kehadirannya semu, karena kebijakan yang dihadirkan justru berpihak kepada mereka yang memiliki akses modal, pengetahuan, dan teknologi. Sementara masyarakat yang jauh dari ketiga akses tersebut tetap berada dalam kemiskinan dan ketidakadilan.

Realitas tersebut menghadirkan fakta bahwa ada sesuatu yang salah dalam sistem ekonomi yang selama ini menjadi pilihan. Ada kekosongan yang menjadikan sistem ekonomi yang telah ada yang tidak mampu menghadirkan kesejahteraan dan keadilan sosial yang nyata. Maka dibutuhkan sistem ekonomi baru yang mampu menjawab kehidupan masyarakat baik secara material, sosial, sekaligus transendental. Dan sistem ekonomi itu bisa

disebut sebagai sistem "ekonomi wasathiyah"; sistem ekonomi yang mengedepankan ketengahan dan keadilan.

Islam Wasathiyah dan "Ekonomi Wasathiyah"

Untuk memperbincangkan ekonomi wasathiyah, maka terlebih dahulu kita harus memahami dulu secara etimologis terntang wasathiyah. Secara bahasa Wasathiyah berasal dari akar kata "wasatha". Sedangkan secara etimologi wasathiyah berarti وَسَطُ الشَّيْءِ مَا بَيْنَ طَرْفَيْهِ, yang memiliki arti "sesuatu yang berada (di tengah) di antara dua sisi" (Muhammad bin Mukrim bin Mandhur al-Afriqy al-Mashry dalam MUI Jatim; 2020 yang diambil dari Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019).

Sementara itu secara terminologi Secara terminologi: "wasathan" berarti pertengahan sebagai keseimbangan (al-tawazun), yakni keseimbangan antara dua jalan atau dua arah yang saling berhadapan atau bertentangan: spiritualitas (ruhiyah) dengan material (madiyah). Individualitas (fardiyyah) dengan kolektivitas (jama'iyyah). Sedangkan dalam Islam Wasathiyah bertumpu pada tauhid sebagai ajaran Islam yang mendasar dan sekaligus menegakkan keseimbangan dalam penciptaan dan kesatuan dari segala lingkaran kesadaran manusia (Syamsuddin dalam MUI Jatim; 2020)

Sementara itu menurut Hasyim Muzadi, wasathiyah merupakan sesuatu keseimbangan antara keyakinan dan toleransi. Ia adalah اَلْوَسَطِيَّةُ هِيَ اَلتَّوَازُنُ بَيْنَ الْعَقِيْدَةِ وَالتَّسَامُحِ, yang memiliki arti; "Wasathiyah adalah keseimbangan

antara keyakinan (yang kokoh) dengan toleransi" (MUI Jatim; 2020). Dengan melihat ini maka sebenarnya wasathiyah merupakan konsep tentang sesuatu yang kuat yang berdiri diantara keyakinan dan toleransi.

Maka berdasarkan beberapa pengertian tersebut, pemaknaan wasathiyah dapat dipadukan bahwa; keseimbangan antara keyakinan yang kokoh dengan toleransi yang di dalamnya terdapat nilai-nilai Islam yang dibangun atas dasar pola pikir yang lurus dan pertengahan serta tidak berlebihan dalam hal tertentu (Mui Jatim; 2020 dalam Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019).

Lebih jauh, Quraish Shihab (2022) memaknai arti Wasathiyah sebagai sesuatu yang tidak bisa dimaknai secara tekstual sebagai tengah-tengah. Lebih dari itu, wasathiyah adalah ketegasan seseorang untuk bersikap adil (Moh Khoeron: 2022). Dengan melihat ini, maka jelaslha bahwa wawasthiyah ini bukan sekedar istilah melainkan prinsip dasar dari sebuah sistem dalam sebuah masyarakat atau negara.

Keseimbangan tersebut bisa terlihat dengan kemampuan mensinergikan antara dimensi spiritualitas dengan material, individualitas dengan kolektivitas, tekstual dengan kontekstual, konsistensi dengan perubahan dan meletakkan amal di dalam prinsip-prinsip keseimbangan antara theocentris, anthropocentris (Mui Jatim; 2020 dalam Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019), dan kosmosentris.

Wasathiyah yang disebut dalam QS: al-Baqarah 143 dapat juga diartikan jalan di antara ini dan itu. Dapat juga dikontekstualisasikan Islam Wasathiyah adalah tidak liberal dan tidak radikal. Dapat diartikan pula, Islam antara jasmani dan ruhani (Mui Jatim; 2020 dalam Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019).

Realiasasi wasathiyah dalam ajaran Islam secara garis besar dibagi tiga: akidah, akhlak dan syariat (dalam pengertian sempit). Ajaran akidah berarti terkait konsep ketuhanan dan keimanan. Akhlak berarti terkait penghiasan hati melalui sikap dan perilaku seseorang agar dapat menjadi individu mulia. Sedangkan syariat dalam pengertian sempit, berarti ketentuan-ketentuan praktis yang mengatur hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar sesama manusia (al-ahkam al-'amaliyah) (Mui Jatim; 2020 dalam Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019).

Adapun ciri-ciri Wasathiyyah (Junaidi Songidan, Heri Cahyono, Liana Fatdila; 2021; MUI Jatim; 2020; Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019);

1) *Tawassuth* (mengambil jalan tengah), yaitu memahami dan mengamalkan apa yang tidak *ifrath* (berlebihan dalam beragama) dan *tafrith* (mengurangi ajaran agama).
2) *Tawazun* (keseimbangan), yaitu memahami dan mengamalkan agama secara seimbang yang mencakup seluruh aspek kehidupan, baik dunia maupun akhirat, dan dengan tegas menetapkan prinsip yang

membedakan antara *inhira* (penyimpangan) dan *Ikhtilaf* (perbedaan) dapat membedakan.

3) *I'tidâl* (lurus dan tegas), artinya menempatkan sesuatu pada tempatnya dan menjalankan hak serta menjalankan tugas secara proporsional.
4) *Tasamuh* (toleransi), yang berarti mengakui dan menghormati perbedaan baik dalam aspek agama maupun dalam berbagai aspek kehidupan lainnya.
5) *Musawah* (egaliter) yang tidak membeda-bedakan orang lain berdasarkan perbedaan keyakinan, tradisi, dan asal usul.
6) *Syura* (musyawarah), yaitu setiap persoalan diselesaikan melalui musyawarah untuk menyepakati prinsip mendahulukan kemaslahatan di atas segalanya.
7) *Ishlah* (pembaharuan) yang mengutamakan prinsip-prinsip pembaruan untuk mencapai kondisi yang lebih baik mengakomodasi perubahan dan kemajuan zaman berdasarkan kemaslahatan bersama *(mashlahah 'ammah)* sedangkan prinsip *almuhafazhah' ala al-qadimi al-shalih* harus diperhatikan *wa al. -akhdzu bi aljadidi al-ashlah* (melestarikan tradisi lama yang masih relevan dan menerapkan hal-hal baru yang lebih relevan).
8) *Aulawiyah* (pengutamaan), yaitu kemampuan untuk mengidentifikasi hal-hal yang lebih penting untuk dilaksanakan daripada yang kurang penting.
9) *Tathawwur wa Ibtikar* (dinamis dan inovatif) yang selalu terbuka untuk perubahan ke arah yang lebih baik.
10) *Tahadhdhur* (berkeadaban), yaitu menjunjung tinggi akhlakul karimah, karakter, identitas, dan integritas

sebagai *khairu ummah* dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.

Dengan melihat konsep dan makna terhadap wasathiyah, maka konsep ini bisa diturunkan menjadi sistem nilai sebuah perekonomian yang baru. Ia bisa menjadi alternatif sebuah sistem ekonomi yang dapat menegakkan keadilan sosial bagi seluruh lapisan masyarakat. Islam wasathiyah adalah konsep yang sangat penting dalam membangun masyarakat yang sejahtera dan adil. Wasathiyah berarti menemukan keseimbangan antara individu dan masyarakat, antara kepentingan pribadi dan kepentingan bersama.

Wasathiyah dalam bidang syariat (khususnya ekonomi) diindikasikan dalam QS: al-Furqan: 67, yakni tidak terlalu berlebihan dan tidak terlalu pelit.

,وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

yang bisa diartikan ; *"dan orang-orang ketika menafkahkan, mereka tidak berlebihan dan tidak pelit dan di antara keduanya adalah ketegakkan."* (Mui Jatim; 2020 dalam Tim Penulis Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat; 2019).

Ekonomi Islam adalah suatu sistem ekonomi yang didasarkan pada ajaran Islam, termasuk Al-Qur'an dan hadits, yang menekankan pada prinsip-prinsip keadilan, kesederhanaan, kebersamaan, dan tanggung jawab sosial. Ekonomi Islam menolak riba (bunga) dan spekulasi, dan menekankan pada partisipasi aktif dalam perekonomian dan pemerataan kekayaan (Muhammad Fauzinudin Faiz; 2023).

Hampir sama dengan Muhammad Fauzinudin Faiz, menurut Veithzal Rivai, Andi Buchari (2019) menegaskan sistem ekonomi Islam merupakan bagian dari sistem Islam yang mengatur masalah masalah ekonomi agar berjalan dalam aturan Islam.

Sistem ekonomi Islam adalah suatu sistem ekonomi yang didasarkan pada ajaran dan nilai-nilai Islam. Sumber dari keseluruhan nilai tersebut sudah tentu Al Qur'an, As-Sunnah, ijma dan qiyas. Nilai-nilai sistem ekonomi Islam ini merupakan bagian integral dari keseluruhan ajaran Islam yang komprehensif dan telah dinyatakan Allah SWT sebagai ajaran yang sempurna (Siti Arfina; 2016).

Dalam pandangan ekonomi Islam, ekonomi harus beroperasi dengan memperhatikan nilai-nilai moral dan etika, dan harus memastikan bahwa bisnis tersebut tidak merugikan lingkungan dan masyarakat. Singkatnya, ekonomi dalam Islam adalah menekankan pada konsep-konsep yang berfokus pada keadilan sosial, tanggung jawab sosial, dan kepentingan bersama, serta menolak praktik-praktik yang merugikan masyarakat dan lingkungan (Muhammad Fauzinudin Faiz; 2023).

Dalam aras itu maka ketika ekonomi Islam coba dihadirkan dalam gagasan tentang ekonomi wasathiyah (gagasan dari penulis), maka dalam ekonomi wasathiyah yang muncul adalah sistem ekonomi yang mampu menciptakan ekonomi yang mengedepankan keadilan sosial dan menghilangkan kesenjangan sosial.

Dalam tesis yang dibangun Muhammad Faiz Fauzinudin (2023), yang menyatakan dalam fiqih peradaban dimana Islam wasathiyah sebagai dasarnya,

membantu para pengusaha dan pelaku bisnis untuk menempatkan nilai moral dan etika sebagai bagian integral dalam ekonomi. Hal ini membantu untuk menghindari praktik bisnis yang merugikan lingkungan dan masyarakat, serta memastikan bahwa ekonomi beroperasi secara adil dan bertanggung jawab.

Dalam konteks itu maka, di dalam prinsip sistem ekonomi wasathiyah selalu berorientasi pada ekonomi yang berkelanjutan dengan mengedepankan pentingnya ekonomi di masa mendatang dengan menempatkan generasi masa depan sebagai aktor utama. Karenanya dalam sistem ekonomi wasathiyah selalu menghindari perusakan lingkungan dan mengeploitasinya.

Selanjutnya, dalam konteks Islam wasathiyah, ekonomi Islam mendasarkan pada sinergi dan kolaborasi dengan pihak lain dalam membangun bisnis yang sukses dan memperoleh keuntungan bersama. Ini membantu untuk membangun masyarakat yang inklusif dan harmonis, karena setiap pihak memperoleh hak yang sama dan bekerja sama dalam membangun ekonomi yang lebih baik (Muhammad Fauzinudin Faiz; 2023). Ini jelas, dalam prinsip ekonomi wasathiyah kerjasama dan kolaborasi menjadi salah kata kunci dalam ekonomi. Bukan penguasaan pribadi atau sekolompok elit.

Selanjutnya dalam konteks fiqih peradaban dimana konsep (Islam) wasathiyah sebagai prinsipnya, pembangunan dan ekonomi berwawasan lingkungan menjadi hal utama. Kebijakan berwawasan lingkungan juga membantu untuk memastikan bahwa lingkungan tetap lestari dan tidak rusak, sehingga generasi mendatang

dapat hidup dalam lingkungan yang baik dan sehat. Oleh karena itu, fiqih peradaban menekankan pentingnya kebijakan berwawasan lingkungan dalam memastikan bahwa lingkungan tetap lestari dan hidup manusia tetap sejahtera (Muhammad Fauzinudin Faiz; 2023). Dalam konteks ini maka, dalam ekonomi wasathiyah menjaga lingkungan menjadi salah satu prinsip dalam ekonomi.

Di atas itu semua, maka sebenarnya dalam sistem ekonomi wasathiyah, yang secara konseptual diturunkan dari paradigma Islam wasathiyah, menghadirkan tujuan besar dalam pembangunan ekonomi; kolaborasi, kerjasama, berwawasan lingkungan, etika, moralitas, dan keadilan sosial, ekonomi wasathiyah meletakkan tujuan akhir dari ekonomi adalah pertanggungjawaban transendental, yakni pertanggungjawaban setelah kehidupan dunia yang profan. Untuk yang disebut terakhir inilah yang menjadi tujuan besar dari ekonomi wasathiyah.

Karenanya, jika dicoba dibandingkan dengan sistem ekonomi kapitalis dan ekonomi sosialis, maka sebenarnya sistem ekonomi wasathiyah ini lebih holistik dan *sophistecated*. Tidak sekedar mengejar kesejahteraan atau keadilan sosial yang sifatnya material atau mental semata, melain keadilan dan kesejahteraan yang lebih spiritual transendental.

Jika, bisa dibandingkan, dengan mengutip dari pendapat Veithzal Rivai dan Andi Buchari (2019), maka perbedaan yang muncul antara sistem ekonomi ekonomi Kapitalis, sistem ekonomi sosialis (komunis), dan sistem ekonomi Islam (wasathiyah), adalah sebagai berikut;

Sistem ekonomi Kapitalis	**Sistem Ekonomi Sosialis**	**Sistem Ekonomi Islam (Wasathiyah)**
1. Kebebasan memiliki harta secara individu 2. Kompetisi bebas dan penuh 3. Mementingkan diri sendiri 4. Harga sebagai penentu 5. Intervensi negara minim	1. Kepemilikan harta dikuasai negara. 2. Kebebasan Individu terbatas 3. Disiplin negara tegas (otoriter) 4. Tiap warga dipenuhi kebutuhan pokoknya 5. proyek pembangunan dilakukan negara	1. Mengakui hak milik individu selama tidak merugikan masyarakat 2. Masing masing individu bisa mengembangkan potensinya. 3. Adanya jaminan sosial dari negara 4. Mencegah konsentrasi kekayaan pada sekelompok kecil 5. Melarang menimbun barang 6. Melarang praktik asosial.
Kelebihan : 1. Mendorong ekonomi secara signifikan 2. Persaingan	**Kelebihan:** 1. Berpihak pada nasib kaum buruh 2. Minim pengangguran	**Kelebihan (tujuan):** 1. Membangun kehidupan yang adil dan merata

bebas dengan berpatokan harga 3. Mendorong motivasi ekonomi **Kekurangan:** 1. Penumpukan harta, distribusi kekayaan tidak merata 2. Individualisme 3. Distorsi pada nilai nilai moral 4. Pertengahan kelas	3. Kemakmuran yang merata **Kekurangan:** 1. Tidak ada kebebasan Individu 2. Demotivasi	2. Menghidupkan kehidupan ekonomi yang serasi 3. Membangun peradaban ekonomi yang tidak merusak alam 4. Membangun kehidupan kemakmuran yang merata bagi seluruh manusia 5. Membangun kehidupan ekonomi yang stabil 6. Membangun kehidupan ekonomi yang merdeka dan menumbuhkan semangat kebersamaan 7. Mewujudkan kehidupan ekonomi yang mandiri tanpa tergantung dengan kelompok

		tertentu.

Diolah dari pikiran pikiran Veithzal Rivai dan Andi Buchari (2019)

Maka dengan melihat komparasi tersebut, maka sebenarnya sistem ekonomi wasathiyah (sekali lagi istilah penulis), bukanlah sekedar sistem ekonomi jalan tengah atau jalan ke tiga (Antoni Gidden: 1998). Namun ekonomi wasathiyah adalah sistem ekonomi yang menjamin keadilan sosial sekaligus keadilan transendental.

Penutup

Meskipun masih perlu diuji dan gerakan sosial, konsep "Ekonomi Wasathiyah," merupakan upaya untuk menciptakan sistem ekonomi yang mengedepankan ketengahan dan keadilan sosial sekaligus keadilan transendental. Ketika sistem ekonomi yang ada, seperti kapitalisme dan sosialisme, sering kali menghasilkan ketimpangan ekonomi dan kemiskinan. Meskipun tujuan mereka adalah kesejahteraan masyarakat, dalam praktiknya sering kali muncul ketidaksetaraan, maka perlunya sistem ekonomi baru, yakni ekonomi wasathiyah.

Ekonomi wasthiyah akan menekankan keseimbangan antara berbagai aspek kehidupan, seperti spiritualitas vs materialisme, individualitas vs kolektivitas, dan sebagainya. Konsep ini juga mencakup toleransi, ketegasan, dan kemampuan untuk mengidentifikasi prioritas yang benar.

Karenanya “Ekonomi Wasathiyah” mendorong kebijakan yang memperhatikan nilai-nilai moral dan etika,

serta fokus pada keadilan sosial, tanggung jawab sosial, dan kepentingan bersama. Ini adalah alternatif yang menekankan sinergi, kolaborasi, dan keinginan lingkungan dalam bisnis dan perekonomian. Selain itu, Ekonomi Wasathiyah mencoba menciptakan keseimbangan antara individualitas dan kolektivitas, serta antara aspek-aspek berbeda dalam perekonomian.

Pentingnya ekonomi berwawasan lingkungan juga ditekankan dalam konteks Ekonomi Wasathiyah, karena sistem ini memperhatikan dampak lingkungan dan berusaha untuk menjaga kelestarian lingkungan.

Akhirnya konsep Ekonomi Wasathiyah memiliki potensi untuk menjadi landasan bagi sebuah sistem ekonomi yang lebih adil dan berkelanjutan. Ini adalah upaya untuk mencapai keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat, moral dan material, serta lingkungan dan ekonomi. Dalam upaya mewujudkan masyarakat yang sejahtera dan adil, konsep Wasathiyah mungkin memiliki peran yang penting.

Ke depan sistem ekonomi wasathiyah memainkan peran penting dalam menentukan tingkat kemiskinan dalam masyarakat. Setiap jenis sistem ekonomi memiliki kelebihan dan kelemahan tersendiri dalam mengatasi masalah kemiskinan. Solusi yang efektif untuk mengurangi kemiskinan meliputi kombinasi berbagai strategi, termasuk pendidikan, perlindungan sosial, dan kebijakan yang mendukung pertumbuhan ekonomi yang inklusif. Dengan pendekatan yang tepat, kita dapat mengurangi kemiskinan dan menciptakan masyarakat yang lebih adil dan sejahtera. Tentu kita tidak butuh hanya

sekedar gagasan. Butuh diujui dan kekuatan politik dalam mewujudkannya. *Waahu'alam bishowab.*

Daftar Pustaka

Amerta Sen (1999). *Pembangunan sebagai Kebebasan*. Pers Universitas Oxford.

Bank Dunia. (2020). *Kemiskinan dan Kemakmuran Bersama 2020*: *Pembalikan Keberuntungan*. Publikasi Bank Dunia.

Junaidi Songidan, Heri Cahyono, Liana Fatdila (2021) *Internalisasi Niai Nnilai Islam Wasathiyyah dalam Membangun Potensi Harmoni pada Mahasiswa Universitas Muhammadiyah Metro*, Jurnal Lentera Pendidikan Pusat Penelitian LPPM UM METRO Vol. 6. No. 2, Desember 2021

Mankiw, NG, & Taylor, MP (2014). *Prinsip Ekonomi*. Pembelajaran Cengage.

Moh Khoeron (2022), *Ini Makna dan Pesan Wasathiyah Menurut Ulama Al-Qur'an*, https://kemenag.go.id/nasional/ini-makna-dan-pesan-wasathiyah-menurut-ulama-al qurrsquoanzq88tm#:~:text=mendadar%20makna%20Wasathiyah.Prof%20Quraish%20yang%20juga%20pendiri%20Pesantren%20Bayt%20Al%2DQur'an,ketegasan%20seseorang%20untuk%20bersikap%20adil.

Muhammad Fauzinudin Faiz (2023); *Mendialogkan Fiqih Peradaban dengan Rumpun Ilmu Ekonomi*, http://digilib.uinkhas.ac.id/22040/1/mendialogkan-

fiqih-peradaban-dengan-rumpun-ilmu-ekonomi-t1WXF. jatim.nu.or.id

MUI Jatim (2023); *Apakah Islam Wasathiyah Itu?,* dalam buku ***Islam Wasathiyah*, Tim Penulis Kamisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat MUI Pusat (2019)**

Siti Arfina (2016), *Nilai Nilai Dasar Sistem Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional (Analisis Perbandingan),* Skripsi Program Studi Hukum Ekonomi Syariah Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (Stain) Pare Pare.

Veithzal Rivai, Andi Buchari (2019); *Islamic Economic*; Bumi Aksara, Jakarta

MEDIATED ISLAM, ARAH DAN TANTANGAN BARU PERILAKU BERAGAMA ERA *NEW MEDIA*

Oleh: Haqqul Yaqin
Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya
dan Pengurus KPPP MUI Jawa Timur

Pendahuluan

Istilah media baru (*new media*) sering dirujukkan pada pemanfaatan media yang dioperasikan secara digital (*digital media*). Dua kata tersebut, *new media* dan *digital media,* dalam praktiknya digunakan secara bersamaan walaupun media digital sendiri lebih diasumsikan sebagai proses digitalisasi berbagai *platform* media. Dengan demikian, media digital sebagai varian dari media baru. Media baru sangat berperan dalam proses digitalisasi hampir seluruh ekspresi kehidupan manusia, termasuk yang berhubungan dengan berbagai komunitas agama maupun spiritual. Media digital telah mampu merubah bagaimana penghasil dan pengguna media memenuhi, mengkreasi, memanipulasi dan mempertukarkan informasi, gambar-gambar, dan piranti lainnya antara satu media dengan media lainnya. Kondisi ini, cepat maupun lambat akan mempengaruhi pola dan dinamisasi komunitas agama.

Pengaruh signifikan media baru di tengah-tengah masyarakat pada gilirannya akan menggerus pola-pola relasi dan interaksi kehidupan manusia (*human downgrading*). Kondisi ini semakin memprihatinkan dengan meluasnya penggunaan dan pemanfaatan telepon genggam dan media sosial. Semakin banyaknya masyarakat menggunakan jaringan internet dan media baru telah menginvasi wilayah privat setiap individu, penyebaran informasi yang tidak proporsional, sehingga memunculkan polarisasi dan polemik kehidupan sosial, politik, dan agama.

Inilah era di mana istilah internet, *cyberspace,* dan *cyberreligion* digunakan untuk menggambarkan manifestasi ritual keagamaan, kebersamaan, dan komunitas yang dimunculkan melalui platform-platform *online. Cyberspace* (dunia maya) mewujud sebagai wilayah liyan yang dalam banyak hal tidak berhubungan langsung dengan kehidupan nyata. Dalam perkembangannya, kondisi ini memunculkan bayang-bayang utopia dan distopia, kekhawatiran, kecemasan, sekaligus harapan bahwa dunia maya menjadi wilayah penuh mitos yang menyediakan kebebasan tersendiri tapi sekaligus menjebaknya dalam suatu realitas yang palsu.

Cyberreligion menggambarkan komunitas dan ritual keagamaan baru yang diperantarai teknologi internet dengan wahana lingkungan virtual dunia maya. Seperti halnya penganut agama pada umumnya, komunitas *cyberreligion* juga membangun keyakinan dan komitmen keagamaan dengan cara yang baru dan berbeda dengan pola yang dilakukan agama-agama yang ada. Pengalaman kehidupan beragama di dunia nyata dibawa secara

perlahan pada ide-ide dan praktik-praktik keagamaan yang mencerminkan karakter utama *cyberculture* postmodern, yaitu suasana yang bertolak belakang dengan struktur institusi keagamaan tradisional.

Menyongsong Era Agama Digital

Dalam studi agama, ternyata *cyberreligion* seiring perkembangan teknologi informasi terus mempengaruhi pola kehidupan beragama dan membawanya pada lingkungan kehidupan digital (O'Leary, 1996). Pada saat itu, sudah mulai ditemukan potensi implikasi dunia digital pada ekspresi dan keyakinan agama (Brasher, 2001). Dan pada tahun 2003 sudah diafirmasi adanya perubahan keberagamaan sebagai akibat perilaku adaptasi *online* (Bunt, 2003). Sejak saat itu, dalam studi agama dikenal istilah *digital religion* (agama digital). Istilah yang dimaksudkan untuk menggambarkan evolusi *online* praktik kehidupan beragama yang secara simultan saling pengaruh-mempengaruhi dengan konteks kehidupan *offline* (H. A. Campbell, 2012).

Secara spesifik, agama digital menunjukkan ruang budaya dan teknologi yang muncul secara bersamaan ketika memperbincangkan bagaimana kegiatan keagamaan yang dilakukan secara *online* dan *offline* berpadu dan terintegrasi. Praktik-praktik keagamaan diadaptasikan pada ruang digital, begitu sebaliknya, aspek-aspek kultur digital memberikan informasi kehidupan dan pola-pola kelompok keagamaan *offline*. Dengan demikian, di dalamnya terdapat koneksi dan interelasi antara konteks keagamaan *online* dan *offline*,

keduanya kemudian saling terhubung, bercampur, bahkan pada saat tertentu terkesan kabur.

Fenomena di atas memunculkan jejaring agama yang merepresentasikan bagaimana agama depersonalisasi secara *online* dan dipahami secara *offline.* Beberapa hal yang akan dilibatkan dalam kenyataan tersebut di antaranya jaringan komunitas, pencitraan identitas, pergeseran otoritas keagamaan, konvergensi praktik keagamaan, dan realitas multi-site. Kondisi ini membayangkan meningkatnya negosiasi antara wilayah publik dan privat. Agama digital melibatkan interkoneksi berlapis antara simbol-simbol agama, kepentingan, serta makna dan ruang media modern yang di dalamnya banyak dibuat budaya dan kreasi kontemporer.

Saat ini manifestasi agama digital semakin dimudahkan dengan penggunaan berbagai perangkat teknologi, seperti penggunaan ponsel, digital gaming, juga aplikasi-aplikasi praktik dan bimbingan keagamaan yang disediakan oleh provider tertentu. Dengan demikian, perangkat media komunikasi tersebut akan berimplikasi besar terhadap konten serta hubungan sosial di mana komunikasi diorganisir. Suatu ikon kehidupan popular kaum milenial yang secara terbuka mengekspresikan suatu keyakinan agama, tetapi dengan cara yang secara sadar tertanam dalam pola kehidupan kontemporer melalui mediasi musik, visual, atau genre performatif, maka pada fenomena tersebut garis demarkasi antara agama dan media semakin tersamarkan.

Pada era digital, ranah agama dan media sedang mengalami proses transformasi. Agama saat ini jauh

bersifat publik, menyajikan praktik-praktik yang dikomodifikasi, dan bersifat terapeutik. Pada saat yang sama, berbagai platform media membentuk suatu wilayah di mana proyek-proyek peningkatan eksistensi diri sedang berlangsung, proyek peningkatan spiritual serta transendensi keseharian sedang dilakukan. Hal ini menandakan bahwa alih-alih menjadi aktor otonom dalam proyek yang dilembagakan dalam hubungan satu dengan lainnya, agama dan media justru semakin menyatu. Keduanya bertemu di tempat yang sama: di pengalaman hidup sehari-hari.

Adanya interkoneksi antara media dan agama, mengandaikan studi agama (atau siapapun dan pihak manapun yang berkompeten dengan persoalan dan fenomena keagamaan) dapat mengambil manfaat dari studi media untuk bisa lebih mendalami produksi, sirkulasi, resepsi multi-modal teks media, serta keterlibatan pengguna dengan agama di ranah digital. Demikian halnya, studi media dapat mengadaptasi teori pemaknaan simbolik melalui praktik material dan ritual studi agama. Hal ini dapat menghasilkan pemahaman yang mencakup ilmu-ilmu sosial dan humaniora, melibatkan pengertian lintas disiplin seperti sosiologi, antropologi, psikologi, sejarah, teologi, serta menyangkut studi internet, ilmu komputer dan informatika.

Agama digital menghadirkan internet sebagai ruang praktik ritual. Sebagian orang mempertanyakan apakah ritual online terjadi di dunia maya dan dibuat representasi grafis (avatar, *userpic*) sebagai ikon bagi pemeluknya dalam menjalin hubungan dengan yang Suci. Helland menjelaskan bahwa ritual *online* merupakan praktik

keagamaan interaktif yang melibatkan suasana sakral ke dalam lingkungan media baru (H. Campbell & Tsuria, 2021, pp. 40–45; Isetti et al., 2021). Praktik ritual di dunia virtual dilakukan oleh seseorang ketika melakukan praktik keagamaan di lingkungan yang dibuat secara digital. Dalam praktik berkelompok, jamaah menggunakan avatar atau "kehadiran yang dibayangkan" untuk melibatkan orang lain di ruang *online* layaknya ruang kehidupan kedua.

Kenyataan bahwa ritual agama digital sering dipraktikkan dan dinegosiasikan secara sosial, maka penggunaan media digital seperti internet secara sadar dibentuk oleh para pemeluk agama. Media digital selanjutnya direkayasa dan dibingkai sesuai pandangan dan persepsi penganut agama dalam memahami teknologi sebagai bagian praktik dalam beragama. Kondisi ini semakin meningkatkan legitimasi untuk secara intens memanfaatkan internet dalam kegiatan keagamaan. Proses ini yang kemudian diistilahkan dengan "spiritualisasi internet" (Krüger, 2005).

Menggambarkan internet sebagai media spiritual seolah menciptakan narasi internet yang berfungsi sebagai jaringan spiritual. Membingkai internet sebagai bangunan maya yang berfungsi sebagai ruang ibadah bagi para "religius". Bahkan labih jauh, internet menjadi sarana mempromosikan visi keagamaan tertentu sebagai alat inseminasi penjangkauan agama. Selanjutnya, internet diancangkan dalam meneguhkan, membangun dan mendukung identitas agama tertentu. Lingkungan digital dapat mengubah agama dan ingatan pribadi menjadi

peristiwa komunal termediasi yang menegaskan narasi spiritual yang berbeda tentang arti hidup.

Era digital telah membuka ruang untuk membahas bagaimana inovasi dalam merancang kecerdasan buatan (*artificial intellegence*) telah mentransformasi pandangan kita tentang keunikan manusia. Saat ini posthumanisme bukan lagi fiksi ilmiah belaka. Posthumanisme berupa pandangan yang menyatakan bahwa kemanusiaan yang disertai dengan perkembangan sains dan teknologi melebihi manusia itu sendiri. Saat ini wacana yang mengemuka berkutat pada bagaimana eksperimen manusia-mesin dapat merubah masa depan kita sebagai realitas yang berpusat pada manusia. Wacana posthuman menghadirkan pandangan dunia baru yang sarat dengan tantangan etis sebagai konsekuensi logis dari meningkatnya pemanfaatan *internet of thing* (IOT), (Braidotti, 2013).

Islam dan Media Baru

Di era digital, seluruh umat Islam saat ini tanpa disadari telah berada di *cyber Islamic environment* dimana sumber otoritas keagamaan menjadi sangat berlimpah yang ditandai dengan proliferasi situs-situs Islam serta ruang obrolan maya (Bunt, 2003). Penyebaran *internet of thing* melalui media – media cetak maupun *online* – memiliki potensi untuk merubah aspek pemahaman, ekspresi keagamaan, serta rekrutmen keanggotaan baru. Fakta ini telah memunculkan polarisasi pemahaman dan wacana yang semakin massif berkenaan dengan persepsi

biner antara Islamofobia dan Islamofilia, antara Islam dan Barat.

Islamofobia mempersonifikasi diri sebagai penghasut dan penghujat Islam yang secara tidak kritis selalu berusaha menjelek-jelekkan umat Islam dan selalu berusaha mencari kelemahan agama Islam. Sementara Islmofobia selalu berusaha mendaulat dirinya sebagai pecinta Islam sejati yang selalu mengidealkan pemahaman keagamaannya dan menghadirkannya sebagai solusi satu-satunya terhadap problem nestapa manusia kontemporer. Keduanya berinteraksi dan berkontestasi dalam dunia media baru dan digital dalam rupa-rupa mediasi dan perang ideologis. Masing-masing dengan caranya sendiri melakukan konseptualisasi dan menafsirkan struktur otoritas keagamaan yang diperankan dengan menggunakan media baru.

Muqtedar Khan, seorang intelektual Muslim Amerika, mencatat bagaimana internet semakin memudahkan seseorang untuk mengeluarkan peraturan hukum Islam dengan cara yang cepat dan instant. Hampir setiap orang dapat menganggap diri sebagai seorang ahli hukum dan yurisprudensi Islam. Menurutnya, peluang ini lebih banyak dimiliki kalangan Sunni daripada Syi'ah. Kalangan Sunni dianggapnya memiliki struktur keagamaan yang jauh lebih tidak terpusat dan tidak hierarkis (Isetti et al., 2021). Namun catatan Muqtedar Khan ini belum menelaah lebih jauh bagaimana produksi wacana keislaman ketika dikaitkan dengan konteks generasi milenial yang tumbuh dan hidup dalam dilema antara serbuan budaya pop sekuler global dan tuntutan moral keagamaan dari lingkungan agama dan masyarakat.

Yasmine Khan dan Kyong Aytes mencatat ratusan juta situs komunitas Muslim telah terbentuk dan pemahaman keagamaan mereka ditempa melalui pemanfaatan internet dan media baru. Keanggotaan mereka melampaui batas-batas regional dan teritorial. Mereka hidup dalam pola time and space distantiation, dunia sudah dilipat, sehingga dunia maya merupakan ruang maha luas untuk "secara bebas" melakukan aktivitas apapun. Dalam komunitas virtual semacam ini, banyak aktivitas Muslim milenial ditransfer ke dunia internet, dan itu dilakukan oleh generasi usia antara dua puluh hingga tiga puluh tahun (Isetti et al., 2021).

Berikut ilustrasi hasil pencarian mesin Google dengan mengombinasikan beberapa kata yang dihubungkan dengan kata Islam (Ibid):

	Search words	**Number of hits**
1	Online Islam	300,000,000
2	Online Qur'an	118,000,000
3	Online Muslim school	194,000,000
4	Online Muhammad	231,000,000
5	Online Sufi	29,800,000
6	Online Muslim marrige	65,600,000
7	Online nikah	39,000,000
8	Online hijab	86,300,000
9	Online Muslim dating	50,300,000
10	Online salat	72,300,000

Jumlah kanal dan konten yang besar tersebut (dan sangat mungkin jumlah akan terus berkembang) telah membentuk lingkungan cyber Islam yang memiliki potensi untuk mengubah aspek pemahaman dan ekspresi keagamaan berbasis populasi Muslim. Besarnya angka ilustrasi di atas mencerminkan betapa pentingnya kemampuan dan kesempatan akses ke dunia internet. Berbagai ekspresi dapat ditemukan secara online. Bahkan "otorisasi" agama melalui internet diinjekkan pada strategi politik tertentu kemudian diartikulasikan dengan memanfaatkan konsep dan nilai-nilai agama. Mereka berusaha merekayasa bentuk spesifik lingkungan dunia maya yang diistilahkan dengan Cyber Islamic Environments, sebuah istilah yang sebetulnya merujuk pada berbagai konteks, perspektif, dan aplikasi media yang dimanfaatkan oleh mereka yang mendefiniskan dirinya sebagai Muslim.

Semakin menguatnya kehidupan manusia pada kebutuhan internet of thing, memungkinkan perilaku keberagamaan memacu munculnya mediatisasi (mediatization) agama secara evolutif. Yaitu lahirnya komunitas, organisasi, dan praktik keagamaan yang terbentuk karena kehadiran media. Fakta ini mengandaikan terjadinya negosiasi tradisi, nilai, prinsip, penerimaan-penolakan-inovasi teknologi, serta wacana pemanfaatan teknologi. Menurut Campbell, perspektif ini akan mengeksplorasi pengambilan keputusan kelompok agama tertentu tentang teknologi kaitannya dengan sejauh mana mereka harus mengadopsi (atau bahkan menolak) media tertentu atas pertimbangan moral dan batas-batas

etika kelompok, termasuk motivasi dan konsekuensi dari setiap pilihan (H. Campbell & Tsuria, 2021).

Fenomena aktivisme *online* yang berlangsung di *Cyber Islamic Environments* menunjukkan adanya ketegangan berbasis teknologi internet yang terus meningkat dan bisa diakses kapan saja. Konon menurut Bund, berbagai kelompok afiliasi Islam melakukan propaganda online yang berusaha mempromosikan kelompoknya, atau bahkan melakukan agitasi dan provokasi yang menyerang kelompok lain yang dianggap memiliki perbedaan ideologi. Seperti halnya dunia nyata, seruan jihad elektronik (e_jihad) juga marak di dunia maya, seruan yang dalam praktiknya berusaha mengeksplorasi berbagai aspek konsep jihad. Bahkan menurut Bunt, untuk tujuan tertentu tidak sedikit suatu kelompok dengan mengatasnamakan Islam di bawah panji e-jihad melakukan peretasan terhadap web-web tertentu untuk menyebarkan paham-paham radikal (Bunt, 2003, pp. 38–41).

Salah satu fenomena paling menonjol dari transformasi media adalah revitalisasi ruang-ruang maya. Dunia maya dimaksudkan tidak hanya terkait varian pilihan situs dan alamat web, namun yang lebih penting adalah hamparan luas dunia maya melahirkan otoritas-otoritas baru dengan kriteria kepakaran yang keluar dari pakemnya. Kenyataan ini yang pada gilirannya memperlihatkan konflik virtual yang semakin terbuka. Aktivisme digital atas nama agama akan semakin terang benderang, dan agama menjadi satu tema konflik di dalamnya.

Iklim demokrasi suatu negara yang ditopang dengan meningkatnya tingkat pendidikan warganya serta munculnya media komunikasi baru berkontribusi besar dalam merevitalisasi ruang publik di mana sejumlah warga dengan latar belakang yang berbeda-beda dengan bebas mengutarakan pendapat tentang isu-isu agama dan politik. Munculnya selebgram-selebgram baru berimplikasi pada destabilisasi otoritas keagamaan konvensional dan mendorong isu-isu kemaslahatan publik dan interpretasi agama (Islam) masuk ke dalam diskusi publik yang sangat terbuka. Wacana-wacana keislaman akan sangat beragam, datang dari kalangan ulama, politisi, mahasiswa, pelajar, bahkan ibu rumah tangga yang menampilkan Islam sebagai gagasan dan praktik di dunia maya.

Islamisme dan Islam Publik di Indonesia

Salah satu elemen penting munculnya Islam publik di Indonesia seiring dengan maraknya penggunaan media digital adalah gerakan kaum muda Muslim yang berperan aktif dalam perkumpulan-perkumpulan keagamaan, mobilitas politik, penggunaan simbol-simbol agama, baik di ruang publik maupun dunia maya. Fenomena ini berkembang secara dinamis dan melahirkan fragmentasi otoritas keagamaan baru yang memberi akses pihak manapun untuk mencari pengetahuan agama tanpa harus memikirkan sumbernya. Tumbangnya rezim Orde Baru menjadi momentum berkembangnya Islamisme dengan mengkritik simbol-simbol negara yang dipandang tidak merefleksikan nilai-nilai Islam, seperti ideologi Pancasila

serta sistem kenegaraan lainnya yang dianggap sekuler. Kelompok ini berpandangan bahwa Islam adalah satu-satunya solusi bagi permasalahan-permasalahan bangsa ini.

Islamisme di Indonesia digerakkan oleh kalangan Muslim urban yang menggelorakan pahamnya di beberapa kota besar seperti Jakarta, Bogor, Bandung, Yogyakarta, dan Solo. Gerakan-gerakan tersebut dipelopori oleh kelompok-kelompok kajian keagamaan yang terdapat di sekolah-sekolah dan kampus-kampus sebelum akhirnya meluas di kalangan Muslim urban. Mereka mengikuti beragam jenis religiusitas dan ideologi politik untuk menjaga jarak dengan standar moral yang diikuti orang tuanya dan untuk mengekspresikan perbedaan politik dengan institusi politik yang ada serta kebijakan-kebijakan negara (Hasan & Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, pp. 69–70).

Islamisme muncul ke permukaan lalu menggulirkan isu Islamisasi masyarakat dan negara, bahkan mempertanyakan relevansi Pancasila sebagai dasar negara. Sebagai alternatif kelompok ini kemudian menawarkan "khilafah" sebagai sistem yang diyakini mampu mengurai segala persoalan kebangsaan di negeri ini. Pada saat bersamaan berdasar pemahaman yang ekslusif mereka melakukan tuduhan sesat, bid'ah, kafir, thaghut terhadap simbol-simbol negara, warisan budaya, dan tradisi keagamaan tertentu.

Gerakan-gerakan radikal-puritan menyikapi segala sesuatu dengan mengedepankan logika ekstrem. Pemahaman teologis salafisme menghasilkan

kecenderungan kontemporer dengan ciri konsisten berupa perasaan lebih unggul dan arogansi yang mengandung perasaan selalu benar ketika berhadapan dengan yang lain (the other). Kondisi ini terjadi karena kelompok ini tidak mengakui dialektika aktif dan produktif antara peran teks dan peran aktif rasio dalam menafsirkan teks keagamaan. Oreintasi puritan mendasarkan diri di balik kepastian makna teks yang difungsikan sebagai perisai untuk menolak kritik.

Paradigma puritan memposisikan relevansi subjektivitas manusia yang seutuhnya dan secara menyeluruh pada sebatas mengimpelemtasikan perintah Tuhan sebagaimana termaktub di dalam teks. Dengan demikian, estetika, wawasan moral, serta pengalaman manusia dalam mempraktikkan laku tafsir dianggap tidak relevan dan tidak berguna. Abou el Fadl menggambarkan hal ini sebagai eskpresi etos puritanisme yang despotik dan otoriter. Teks-teks keagamaan dipacu oleh sekelompok masyarakat dengan tujuan mengafirmasi dinamika kekuasaan reaksioner di tengah-tengah masyarakat (Abou El Fadl, 2005).

Dua hal penting yang patut diajukan dalam memahami deskripsi di atas, pertama, apakah teks-teks keagamaan ditujukan untuk mengatur banyak aspek kehidupan. Kedua, apakah potensi bawaan manusia untuk memaksimalkan fungsi nalarnya secara cermat dan mengetahui sesuatu yang baik itu dimungkinkan. Dua kegelisahan ini dapat dijadikan tolak ukur untuk membedakan kaum puritan dengan umat Islam lainnya. Dua sudut pandang ini penting kaitannya dengan semakin

variannya pola gerakan dalam upaya memperjuangkan ideologi dan asas negara di Indonesia.

Dalam konteks keindonesiaan, pemunculan kelompok-kelompok paramiliter dapat dijadikan indikator kuatnya ekspansi paham puritan di dalam lanskap politik Indonesia dalam tiga dekade terakhir, terutama pasca tumbangnya rezim Orde Baru. Kelompok ini menawarkan syari'ah sebagai dasar alternatif negara dan menekankan keunggulannya terhadap sistem-sistem lain. Dengan langkah ini, kelompok tersebut mencoba membawa Islam ke tengah-tengah medan diskursif untuk berkompetisi melawan aneka ideologi yang lain. Mereka mengkampanyekan narasi Islam sebagai sistem politik, sosial, ekonomi, dan budaya (Hasan, 2008).

Kecenderungan di atas semakin mendapatkan peluang ketika transisi demokrasi di Indonesia menyebabkan cairnya pakem-pakem relasi yang ada di tengah-tengah masyarakat. Ironinya, dalam perkembangannya kondisi ini juga disertai dengan kian melebarnya fragmentasi sebagai konsekuensi permainan elite yang sering membuat aturan-aturan berubah sehingga menciptakan banyak ketidakpastian. Melihat kenyataan tersebut, para pengamat dan analis Indonesia sepakat bahwa fenomena ini merupakan bentuk sindikalisme politik khas Indonesia yang berkaitan dengan elite dominan yang ingin melindungi kepentingan-kepentingan politik dan ekonominya. Fragmentasi tersebut terus melebar dan turun ke kalangan akar rumput (Hasan, 2008).

Mediatisasi Agama dan Diseminasi Nilai-nilai Keagamaan

Bagaimana jika fragmentasi deskripsi di atas mengendap dan menginspirasi fenomena *digital religion* di Indonesia. Maka berarti proses mediatisasi agama telah terjadi. Media menjadi institusi independen yang menyediakan banyak informasi, termasuk ajaran atau paham keagamaan. Pada saat yang sama, media menjadikan dirinya institusi agama untuk mendefinisikan dan membingkai masalah agama. Tentu terasa akan sangat istimewa sekaligus mencemaskan. Istimewa karena teknologi akan betul-betul menjadi invensi yang mampu memenuhi janjinya untuk memberi kemudahan bagi kehidupan manusia. Sebaliknya, mencemaskan, karena otoritas kebenaran agama semakin tidak jelas, apalagi menyangkut silsilah keilmuan dalam Islam (sanad keilmuan).

Fenomena mediatisasi agama mengambil berbagai bentuk perubahan dan efek, tergantung pada agama yang bersangkutan, media yang digunakan, dan konteksnya. Ada tiga tahap transformasi dari adanya mediatisasi agama, menurut Stig Hjarvard (pp. 21–44). *Pertama*, karena sifatnya yang interaktif, media menjadi sumber informasi penting tentang agama. Media memberikan tempat bagi setiap orang untuk berekspresi dan menyebarkan pengalaman keagamaannya. Dengan demikian, media mengolah konten agama sekaligus menjadi tempat ekspresi yang dapat digunakan masyarakat lain sebagai rujukan.

Kedua, informasi dan pengalaman keagamaan dikemas sesuai genre yang diinginkan media populer. Media menampilkan simbol, praktik, keimanan, dan kepercayaan keagamaan sebagai elemen utama membentuk cerita media. Media tidak hanya memberikan informasi tentang agama, tetapi juga membuat cerita dalam bahasa virtual yang mendorong orang lain agar memiliki pengalaman beragama seperti yang ditawarkan media. Selanjutnya, produksi keagamaan mengubah penonton melalui genre budaya pop seperti talkshow, serial, film, game, dan sebagainya. Melalui genre ini, media terus menyajikan representasi keagamaan yang memadukan elemen agama dengan elemen spiritual lainnya dengan cara baru.

Ketiga, secara tidak langsung media telah mengambil alih budaya dan aktivitas sosial institusi agama. Media memberikan petunjuk spiritual, orientasi moral, lokasi ritual, sensitivitas dan kepemilikan komunitas. Sementara konsumen media bukan hanya mendapatkan informasi tetapi juga masuk ke ruang sosial-bersama melalui kekuatan media yang menyajikan konten agama secara konsisten. Media mempresentasikan misinya secara ajeg yang kemudian menciptakan lingkungan dan komunitas baru di mana orang-orang terhubung satu sama lain. Karena itu, konsekuensi dari mediatisasi agama bukanlah agama baru, tetapi situasi sosial dan budaya baru yang memungkinkan penerapan dan definisi agama berubah.

YouTube sebagai salah satu contoh media sosial yang banyak dikunjungi masyarakat Indonesia. Pengguna YouTube di Indonesia mencapai angka 127 juta orang, presentase terbesar di antara pengguna media sosial yang lain, seperti whatsapp, Instagram, atau facebook,

(databook, 17/02/2021). Angka ini merupakan angka terbesar nomor tiga di dunia, setalah India (467) dan Amerika Serikat (240), (dataindonesia.id, 22/05/2022). Youtube merupakan platform media sosial popular di tengah-tengah masyarakat, karena di dalamnya banyak tersimpan konten video yang setiap saat dapat ditonton. Di Indonesia, sebanyak 94% pengguna internet yang berusia 16-64 tahun mengakses YouTube, (databook, 17/02/2021).

Saat ini YouTube menjadi bagian dari supply-side religion, penyedia agama sesuai dengan selera masyarakat modern. Salah satu bentuknya kegiatan ceramah yang dilakukan dalam bentuk halaqah oleh beberapa tokoh agama dan dai. Fakta ini tidak terjadi begitu saja tapi berkaitan erat dengan use and gratification (McQuail et al, 2012) , artinya posisi aundiens menjadi sangat menentukan dalam memilih saluran sesuai dengan motif yang dimiliki. Kondisi ini melahirkan fragmentasi audiens yang sangat dimungkinkan terjadi karena dorongan audiens mempersempit fokus konsumsi media sesuai kebutuhan selera. Fokus konsumsi media terjadi karena dilatarbelakangi oleh pencarian rasa kepuasan (*gratification sought*) serta harapan kepuasan yang ingin dicapai (*gratification obtained*).

Melalui proses mediatisasi, agama dapat menyebar di bawah pengaruh logika media. Menurut Joshua Meyrowitz, terdapat tiga hal yang melandasi bekerjanya media di ruang publik: *pertama,* media dipahami sebagai saluran penyampaian pesan; *kedua,* media memiliki bahasa dengan "tata bahasa" tersendiri yang memformat output berdasar media tertentu; *ketiga,* sebagai lingkungan yang

membentuk konteks atau latar tertentu untuk komunikasi termediasi (Meyrowitz, 1985). Dari sini media dapat menjadi sumber utama ide-ide keagamaan yang termediasi dalam potongan-potongan teks keagamaan, simbol dan gambar tertentu. Suasana ini mencerminkan konsumen dan produsen media yang tersatukan dalam suatu imajinasi religius sesuai dengan genre budaya populer, dan pada saat yang sama telah banyak mengambil alih fungsi sosial agama (Hjarvard, 2013).

Agama yang termediasi dapat memberikan pemahaman-pemahaman keagamaan yang sangat bervarian. Hal ini bisa terjadi karena mediatisasi memberikan ruang kepada siapapun untuk mengakses sekaligus memanfaatkannya. Jamaah terbentuk dan dibangun berdasar narasi-narasi termediasi dengan menampilkan beragam unggahan foto, video, maupun *caption* yang mampu menarik pengguna media sosial. Peristiwa ini kemudian ditandai dengan hadirnya mikroselebriti yang menampilkan corak dan pola keberaganaan tersendiri sekaligus jumlah pengikutnya (*followers*). Jamaah dunia maya yang umum diistilahkan dengan *foolower* menjadi salah satu instrument penting dalam mendeseminasikan logika media dalam rangka mempengaruhi instutusi sosial-budaya suatu masyarakat. Tujuannya adalah agar mereka tergantung pada sumber daya yang dikontrol dan disediakan oleh suatu media.

Mediatisasi agama mengandaikan media sebagai institusi yang independen. Pada saat media menjadi sumber informasi yang penting dan menjadi tempat berkunjung untuk mengikat cara-cara beribadah, maka media memperoleh sebagian kekuatan agama sebagai

institusi untuk mendefinisikan serta membingkai masalah agama. Mediatisasi agama merupakan proses khusus media dalam menghubungkan keagamaan dengan proses modernisasi yang lebih luas. Penyesuaian modernitas dengan agama menjadikan agama berubah karena proses mediatisasi yang semakin menggejala.

Table 1: Social Media Preachers and Their Number of Followers in Social Media

No	Preachers	Number of Followers			
		Instagram	Facebook	Twitter	YouTube Subscribers
1.	Abdullah Gymnastiar	6.5 million	7.3 million	3.5 million	674,000
2.	Oki Setiana Dewi	13.9 million	2.3 million	N/A	1.67 million
3.	Hanan Attaki	8.5 million	N/A	N/A	1.78 million
4.	Felix Siauw	4.8 million	N/A	3.3 million	907,000
5.	Yusuf Mansur	2.8 million	6.9 million	3 million	122,000
6.	Buya Yahya al-Bahjah	3.4 million	14,190	N/A	3.01 million
7.	Abdul Somad	4.7 million	326,914	N/A	1.79 million
8.	Adi Hidayat	3 million	366,954	N/A	N/A
9.	Mustofa Bisri	523,000	54,748	2.4 million	109,000
10.	Haikal Hasan Barras	2.1 million	N/A	604,900	36,900
11.	Khalid Basalamah	2.3 million	230,413	67,800	1.7 million

Notes: Updated as at 21 February 2021.
N/A means not available.

Sumber: A'an Suryana and Nur Syafiqah Mohd Taufek, *The Serious Social Impact of Non-Violent Extremism in Indonesia* (Singapore : ISEAS–Yusof Ishak Institute,

Infografis di atas menunjukkan bagaimana dunia digital memainkan peran strategis dalam membangun konsep dan memberikan pilihan-pilihan prioritas melalui berbagai teks dan gambar yang disediakan oleh media sosial. Pemanfaatan *online social networks* dalam skala massif telah menampilkan gaya baru yang merepresentasikan aktivitas seseorang yang dikombinasikan melalui interaktivitas *likes and comments.* Hal ini menunjukkan bahwa reaksi pengguna media dapat menjadi elemen penting untuk mempertimbangkan pembentukan identitas suatu komunitas di mayantara.

Revolusi industri 5.0 akan semakin maksimal dalam memanfaatkan dan mengekspos peran media dalam membangun komunikasi dan interaksi sosial. Inilah revolusi teknologi modern yang telah mampu merubah produksi, kecepatan, dan sarana penyebaran informasi, maka segala hal yang berkaitan dengan upaya membangun peradaban manusia yang dilandaskan pada misi suci agama harus mampu beradaptasi dengan kenyataan-kenyataan aktual dan faktual. Sehingga kehadiran agama sebagai elemen primer dalam kehidupan manusia akan terus selalu dirindukan.

Penutup

Pada era digital yang terus berkembang, teknologi informasi dan komunikasi telah mengubah cara hidup manusia, termasuk dalam beragama. Mediasi teknologi telah memberikan pengaruh yang signifikan pada perilaku beragama. Dalam beberapa tahun terakhir, penggunaan media sosial dan platform digital lainnya telah menjadi bagian penting bagi kehidupan sehari-hari banyak orang. Hal ini juga berdampak pada cara orang beragama. Dalam Islam, media baru telah memberikan akses yang lebih mudah pada sumber-sumber ajaran Islam, seperti Al-Quran dan Hadits, serta memungkinkan orang untuk terhubung dengan berbagai komunitas Muslim di seluruh dunia.

Namun, penggunaan teknologi dan media baru juga membawa tantangan baru bagi perilaku beragama. Salah satu tantangan terbesar adalah penyebaran informasi yang salah atau tidak akurat. Dalam era media sosial, informasi

dapat dengan mudah menyebar dengan cepat dan luas, bahkan jika informasi tersebut tidak benar. Selain itu, penggunaan media baru juga dapat mempengaruhi cara orang dalam membentuk pengetahuan dan pemahaman keagamaannya. Dalam beberapa kasus, media sosial dapat memperkuat pandangan keagamaan yang sempit dan ekstrem, yang dapat memicu konflik dan intoleransi

Cahaya terang kemajuan ini tetap menampilkan bayang-bayang tantangan yang perlu kita hadapi. Informasi yang tidak diverifikasi menyebar lebih cepat daripada sebelumnya, menciptakan risiko penyebaran ajaran sesat dan konflik internal. Filter bubble dari algoritma media sosial dapat menjebak kita dalam lingkaran pemahaman yang sempit, mengurangi kemampuan kita untuk berdialog dan berempati dengan pandangan berbeda. Tetap harus waspada terhadap upaya-upaya radikal yang memanfaatkan platform-platform digital untuk merekrut dan mempropagandakan ideologi ekstrem.

Dalam konteks ini, tantangan dan arah baru perilaku beragama di era *new media* adalah bagaimana memanfaatkan teknologi informasi dengan bijak, serta mempromosikan nilai-nilai toleransi dan kerukunan. Selain itu, peran para pemimpin agama, tokoh masyarakat, serta para praktisi pendidikan sangat penting dan strategis dalam mempromosikan perilaku beragama yang positif dan membangun masyarakat yang harmonis dan damai. Harapan ini dapat diwujudkan dengan memanfaatkan teknologi dan media secara bijak, serta mempromosikan nilai-nilai toleransi dan kerukunan dalam praktik

keagamaan sebagai bentuk literasi media sekaligus literasi keagamaan.

Dengan cara ini, kita dapat membangun masyarakat yang harmonis dan damai di era new media yang semakin maju. Kita dapat menghadapi era baru ini dengan bijak, memanfaatkan keuntungannya sambil menjaga integritas dan nilai-nilai agama kita secara mendalam. Dalam perjalanan ini, kita akan terus membangun pemahaman yang lebih komprehensif tentang agama, berbagi pandangan, dan bersatu untuk menciptakan dunia yang lebih baik bagi semua.

Allahu a'lam bi al shawab.

Daftar Pustaka

Abou El Fadl, K. (2005). *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists* (1st ed). HarperSanFrancisco.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Brasher, B. E. (2001). *Give me That Online Religion*. Jossey-Bass.

Bunt, G. R. (2003). *Islam in The Digital Age: e-Jihad, Online Fatwas, and Cyber Islamic Environments*. Pluto Press.

Campbell, H. A. (2012). Understanding The Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy*

of Religion, *80*(1), 64–93. https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074

Campbell, H., & Tsuria, R. (Eds.). (2021). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. Lexington Books/Fortress Academic.

Hasan, N. (2008). *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. LP3ES, KITLV.

Hasan, N., & Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press (Eds.). (2018). *Literatur Kkeislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropirasi, dan Kontestasi* (Cetakan I). Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.

Hjarvard, S. (2013). *The Mediatization of Culture and Society*. Routledge.

Isetti, G., Innerhofer, E., Pechlaner, H., & De Rachewiltz, M. (Eds.). (2021). *Religion in The Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines*. Routledge, Taylor & Francis Group.

Krüger, O. [Hrsg. (2005). *Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage*. https://doi.org/10.11588/HEIDOK.00005824

"Mainstreaming" Islam in the Digital Age by Pr. Dale F. Eickelman | CILE - Research Center for Islamic Legislation and Ethics. (n.d.). Retrieved August 13,

2023, from https://www.cilecenter.org/resources/articles-essays/mainstreaming-islam-digital-age-pr-dale-f-eickelman

Meyrowitz, J. (1985). *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford University Press.

O'Leary, S. D. (1996). Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion*, *LXIV*(4), 781–808. https://doi.org/10.1093/jaarel/LXIV.4.781

Sryana, A'an & Syafiqah Mohd Taufek. (2021). *The Serious Social Impact of Non-Violent Extremism in Indonesia.* ISEAS–Yusof Ishak Institute.

RELEVANSI WASHATIYAH DALAM FALSAFAH BUDAYA JAWA

Oleh: H. Ahmad Subakir
Warek I IAIN Kediri dan
Pengurus KPPP MUI Jawa Timur

Manusia lahir dan hadir di dunia ini tidak secara spontan dalam horizon ruang dan waktu yang kosong. Sebaliknya, keberadaan mereka ketika mengejawantah di dunia ini selalu terperangkap dalam dinamika ruang dan waktu yang bergerak ritmis dan dinamis. Realitas tersebutlah yang akhirnya mendorong manusia untuk harus bersikap adaptatif dan harmonis. Terminologi tersebut dalam budaya Jawa dikenal dengan *"ngerti empan papan"* (Menyadari dan beradaptasi pada ruang dan waktu). Masyarakat Jawa memang telah diakui oleh banyak pihak telah memiliki budaya harmoni dan adaptatif yang sangat tinggi! Sehingga, rentetan kejadian peristiwa sejarah telah mencatat bahwa budaya Jawa secara mudah untuk selalu bersinggungan, berakulturasi, dan membaur dengan segala perbedaan agama, adat, pola fikir dan banyak hal-hal lain.

Masyarakat Jawa adalah etnis terbesar dan paling berpengaruh yang menghuni bangsa Indonesia. Menurut catatan dari BPS (Badan Pusat Statistik) Indonesia tahun 2021, jumlah populasi etnis Jawa adalah lebih dari 95 juta

jiwa, atau tepatnya sekitar 95.217.022 populasi yang tersebar di berbagai wilayah kepulauan di Indonesia. Jumlah tersebut menempatkan etnis Jawa menjadi etnis terbanyak yang menjadi penduduk Indonesia (jumlahnya lebih dari 40%). Kemegahan dan kejayaan suku Jawa memang memancar melalui lorong-lorong sejarahnya yang kaya dan dalam. Peradaban suku Jawa yang kompleks dan *adiluhung* melambangkan pencapaian cemerlang manusia dalam sejarah kebudayaan yang beradab. Pada zaman kuno, tanah Jawa menyaksikan kebangkitan megahnya kerajaan-kerajaan adidaya, menciptakan landasan kokoh bagi peradaban yang mengagumkan. Salah satu saksi bisu dari kegemilangan ini adalah kerajaan-kerajaan agung seperti Mataram kuno (Abad ke-8 M), Singosari (Abad ke-12), Majapahit (Abad ke-13), Demak (Abad ke-15) DLL yang berdiri dengan gagah di bumi Jawa.

Dalam konteks masyarakat Jawa, konsep keselarasan atau keharmonisan memainkan peran sentral dalam membentuk struktur sosial dan nilai-nilai budaya yang mengakar kuat dalam relung kehidupan sehari-hari masyarakat. Meskipun terkadang tidak terlihat secara langsung dan gamblag dalam perilaku sehari-hari, prinsip-prinsip keselarasan dan harmoni telah membentuk landasan filosofis yang mengatur interaksi antara manusia, alam, dan yang Ilahi. Hal tersebut ditegaskan oleh Neils Mulder dalam bukunya; Kebatinan Dan Hidup sehari-hari Orang Jawa, bahwa cita-cita masyarakat Jawa pada hakekatnya adalah masyarakat yang harmonis dan selaras! (Mulder, 1983). Selanjutnya, begitu pentingnya keselarasan dalam masyarakat Jawa tercermin dalam dua

nilai utama: "rukun" dan "rasa hormat". Nilai-nilai ini bukan hanya dipandang sebagai norma sosial, tetapi juga sebagai prinsip-prinsip yang membimbing perilaku dan interaksi manusia dalam lingkungan sosial mereka. Pemahaman mendalam tentang keselarasan membantu masyarakat Jawa mencapai kesejahteraan hidup bersama. Hal tersebut senada dengan ungkapan Cliford Geertz dalam bukunya; *The Religin of Java* yang memberikan kesimpulan kepada masyarakat Jawa bahwa kaidah pokok dalam masyarakat Jawa dalah "keselarsan" dan sikap "saling menghormati" (Geeertz, 1926).

Bukti prasati yang menggambarkan nilai-nilai keselarasan dan sikap saling terhormati juga terekam secara epik dalam sebuah prasasti kuno (Prasasti Tugu) pada era Kerajaan adidaya di tanah Jawa, yaitu kerajaan Majapahit. Prasasti tersebut ditemukan di desa Ciaruteun Ilir - Kab. Bogor. Menurut para ahli sejarah, prasasti tersebut diperkirakan dibuat pada era Prabu Hayam Wuruk yang menjadi raja pada Kerajaan Majapahit tahun 1356 M. Prasasti Tugu tersebut menyampaikan sebuah pesan sekaligus pola kebudayaan bangsa Majapahit dan masyarakat Jawa yang menjunjung tinggi nilai-nilai keselarasan dan sikap saling menghormati. Tulisan dalam prasasti Tugu tersebut diambil dari kutipan kitab Sotasoma, salah satu karya sastra dari pujangga Jawa kuno, Mpu Tantular. Secara lengkap, isi kutipan di Prasasti Tugu tersebut berbunyi; *"Wan wengi, windu sinunggal, winuwus bhinneka tunggal ika"* yang berarti "Walaupun berbeda-beda, dalam perbedaan itu tetap ada kesatuan".

Realitas telah menegaskan bahwa bangsa Indonesia, khususnya mayarakat Jawa-lah yang kemudian menjadi penganut agama Islam terbesar di dunia. Dalam laporan terbaru yang diterbitkan oleh The Royal Islamic Strategic Studies Centre (RISSC) berjudul *"The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2024"*, Indonesia memegang peranan yang sangat penting dalam alur sejarah Islam di Dunia. Laporan ini mengungkapkan bahwa Indonesia adalah negara dengan jumlah populasi muslim terbesar di dunia. Menurut catatan RISSC, pada tahun 2023, jumlah populasi muslim di Indonesia mencapai angka yang mengesankan, yaitu sebanyak 240,62 juta jiwa. Data ini menyoroti kontribusi luar biasa Indonesia dalam peta global umat Islam. Dalam konteks keberagaman budaya, tradisi, dan etnis yang kaya, Indonesia tetap menjadi pilar penting dalam dunia Islam. Keberadaan komunitas muslim yang besar ini mencerminkan keberagaman yang membanggakan dan memberikan warna unik pada wajah Islam di Indonesia.

Banyaknya jumlah populasi umat Islam di Indonesia yang tetap dengan harmonis dalam bingkai keragaman Agama, etnis, suku dan bahasa telah menjadi daya tarik tersendiri bagi umat Indonesia. Bahkan, pola keberagamaan umat Islam di Dunia dianggap oleh banyak kalangan sebagai contoh ideal pola ideal beragama. Negara-negara Islam seperti; Afganistan, Pakistan, Timur Tengah DLL secara terang-terangan ingin belajar mengelola keberagaman dalam beragama pada umat Islam di Indonesia. Ditambah lagi, dengan ditunjuknya Indonesia sebagai penyelenggara pertemuan sufi Internasional dan sekaligus Mualana Habib Lutfi sebagai

ketua organisasinya menambahkan lagi sebuah bukti bahwa *trust* masyarakat Islam dunia kepada muslim Inonesia sangatlah tinggi. Hal tersebut bisa terwujud tentunya tidak terlepas dari kharakter dan budaya masyarakat Jawa yang mengejawantah menjadi budaya bangsa Indonesia yang selalu mengedapkan nilai-nilai *washatiyyah* dalam sikap harmoni dan saling menghormati

Melalui dialektika yang panjang yang menerobos dimensi ruang dan waktu, budaya Jawa telah diasah kedewasaan sikap dan pandangannya yang nantinya termanifestasi dalam falsafah-falsafah Jawa yang luhur serta menerima *kebihinekaan*. Sikap adaptatif, harmonis dan menghargai perbedaan itulah yang kemudian selaras dengan nilai-nilai *washatiyyah* dalan agama Islam. Dalam Multaqo' Ulama' yang diselenggarakan tahun 2022 di Krapyak-Yogyakarta, Prof. Dr. Quraish Shihab sebagai salah satu narasumber menjelaskan bahwa *wasathiyah* tidak sekadar merujuk pada posisi fisik di tengah-tengah, melainkan menggambarkan ketegasan seseorang dalam menjalankan keadilan guna menjaga harmoni. Konsep ini beliau analogikan dengan peran seorang wasit dalam pertandingan sepak bola: seorang wasit tidak harus selalu berada di pusat lapangan, namun ia diharapkan mampu menegakkan keadilan tanpa pandang bulu sehingga permainan bola berjalan teratur dan harmonis. Selanjutnya, Profesor Said Agil Husin Al-Munawwar juga menjelaskan bahwa memiliki sikap *wasathiyah* dan toleran bisa terwujud apabila ditopang dengan keluasan ilmu dan pemahaman yang mendalam terhadap sesuatu. Seseorang yang berpikir picik dan parsial akan sangat sulit menjalankan nilai-nilai washatiyyah dan toleransi.

Lebih lanjut, washatiyah dalam Al-Qur'an juga dimaknai pertengahan, moderasi dan proporsianal. Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 143, mengungkapkan yang artinya, *"dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu"*. Dalam tafsir Al-Misbah karangan Al Habib Quraisy Shihab disebutkan bahwa *washathan* memiliki beberapa makna di antaranya, *khoyyaaron* (terpilih), *'aduulan* (adil), juga *tawazun* (seimbang). Dari tafsir Quraish Shihab tersebut dapat kita pahami bahwa keseimbangan merupakan nilai-nilai yang diwartaakan dalam Al-Qur'an dan menjadi prinsip yang digunakan oleh umat Islam.

Selain argumen teologis di atas, secara historis kita dapat menemukan jejak sejarah dalam praktik penerapan wasathiyah umat Islam dengan mengambil pelajaran pada karakter yang ditampilkan sahabat khulafa'urrasyidiin pelanjut estafet kepemimpian atas umat Islam setelah Nabi wafat. Zuhudnya Abu Bakar, tegasnya Umar, dermawannya Utsman dan lembutnya Ali, merupakan pelajaran tersirat yang dapat diambil oleh umat Islam dalam memerankan diri sebagai umat yang *wasathiyyah* tersebut. Pada titik ini, *washatiyyah* dapat dipahami lebih lanjut adalah meneladani kebaikan-kebaikan para sahabat Nabi. Inilah keseimbangan di dalam Islam. Keselarasan nilai antara Islam dan masyarakat Jawa dalam menerapkan prinsip washatiyyah, menjadikan Jawa sebagai prototipe bagi keberlangsungan dakwah Islam.

Berikut di bawah ini adalah beberapa falsafah budaya Jawa yang memiliki ruh *washatiyyah* yang menjaga

tumbuh-kembangnya harmoni dan keselarasan seperti yang telah perintahkan Allah dan dicontohkan Rasulullah dan para sahabat serta penerus sunnah-sunnahnya. Praktik dan falsafah tersebut menjadi pondasi kokohnya semangat moderasi beragama dan kerukunan dalam kebudayaan masyarakat Jawa:

1. ***Guyub Rukun**:* Masyarakat Jawa cenderung memiliki semangat kerukunan dan toleransi dalam menghadapi perbedaan. Mereka meyakini bahwa meskipun berbeda dalam agama, budaya, etnis DLL, mereka masih bisa hidup berdampingan dan membantu satu sama lain.

2. ***Tepo Seliro**:* Tepo seliro adalah acuan utama dalam pola pergaulan masyarakat Jawa. Seseorang tidak akan bisa membangun suatu hubungan yang harmonis dan saling menghargai, apabila dalam pola-pikirnya tidak menerima dan menghargai perbedaan yang ada.

3. ***Rukun Agawe Santoso**:* Falsafah tersebut bermakna "Kerukunan akan menjadi pondasi dari kesejahteraan". Masyarakat Jawa memandang bahwa terciptanya kerukunan adalah syarat mutlak dan penting bagi terwujudnya sebuah keamanan, kesejahteraan dan perdamaian. Oleh kerenanya, dalam bersikap masyarakat Jawa selalu berusaha meredam konflik dan perbedaan yang memicu perpecahan.

4. Filosofi **Kehidupan yang** Harmonis: Konsep "Javanese Kejawen" mencakup serangkaian nilai dan filosofi yang mengajarkan pentingnya keharmonisan dalam

hidup. Ini melibatkan praktik-praktik spiritual yang berasal dari budaya Jawa dan mengintegrasikannya dengan ajaran agama yang diikuti.

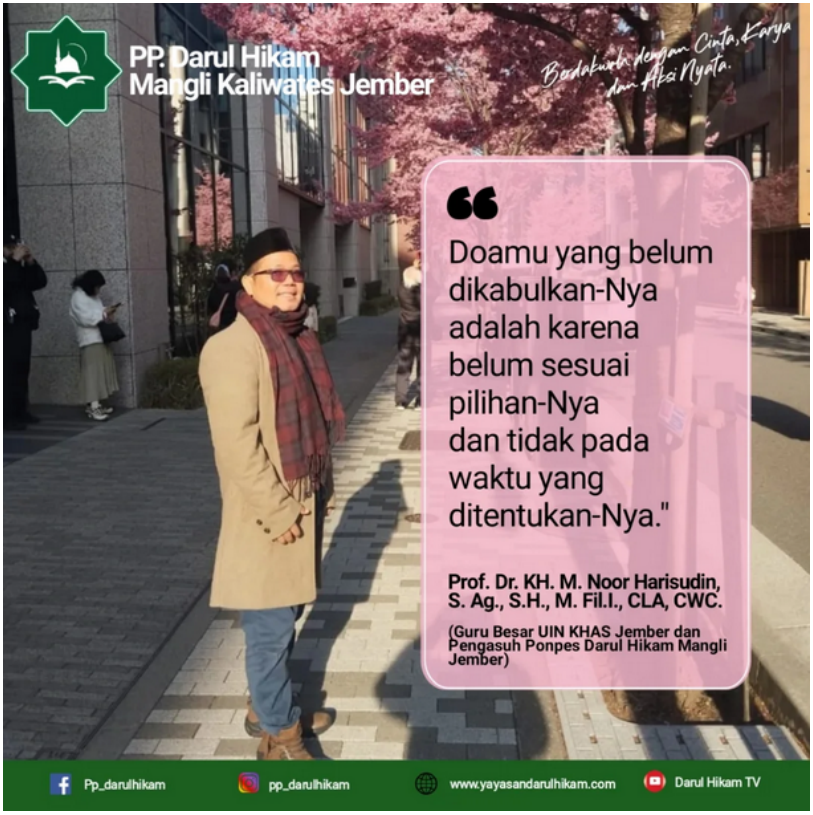
5. **Seni dan Budaya sebagai Media Ekspresi Spiritual**: Seni seperti wayang kulit, tarian, dan musik tradisional menjadi media ekspresi spiritual dan ajaran moral. Dalam pementasan wayang, misalnya, cerita-cerita dari epik Hindu seperti Ramayana dan Mahabharata bisa disampaikan dengan nilai-nilai moral yang mencakup ajaran agama-agama lain.

6. **Pentingnya Etika dan Budi Pekerti**: Masyarakat Jawa sering menekankan pentingnya etika dan budi pekerti dalam hidup sehari-hari. Ini mencakup nilai-nilai seperti saling menghormati, saling membantu, dan menjaga hubungan baik dengan sesama manusia serta alam semesta.

7. Penghormatan **terhadap Tempat Suci**: Banyak tempat suci atau punden (makam leluhur) di Jawa dihormati oleh berbagai agama. Masyarakat datang untuk berdoa atau memberikan penghormatan sesuai dengan keyakinan masing-masing, tanpa mengabaikan aspek spiritual yang dianggap penting.

8. Falsafah dan praktik-praktik di atas mencerminkan bagaimana masyarakat Jawa telah berhasil menggabungkan berbagai elemen agama dan budaya untuk menciptakan harmoni dan kedamaian dalam kehidupan sehari-hari. Maka menjadi aneh apabila terdapat gerakan-gerakan yang mengatasnamakan dakwah Islam, akan tetapi dilakukan dengan cara

menegasikan prinsip-prinsip keselarasan dan *washatiyyah* di atas. Selain akan berhadapan dengan nurani masayarakat sendiri, hal tersebut tidak mencerminkan nilai-nilai keislaman. Hal ini jelas akan tertolak dengan *sendirinya*. Alih-alih untuk mengajak pada kebaikan, justru dakawah tersebut malah menciptakan kesan yang negatif terhadap Islam itu sendiri.


PP. Darul Hikam
Mangli Kaliwates Jember
Berdakwah dengan Cinta, Karya dan Aksi Nyata.
Doamu yang belum dikabulkan-Nya adalah karena belum sesuai pilihan-Nya dan tidak pada waktu yang ditentukan-Nya."
Prof. Dr. KH. M. Noor Harisudin, S. Ag., S.H., M. Fil.I., CLA, CWC.
(Guru Besar UIN KHAS Jember dan Pengasuh Ponpes Darul Hikam Mangli Jember)
Pp_darulhikam
pp_darulhikam
www.yayasandarulhikam.com
Darul Hikam TV

PENGARUSUTAMAAN ISLAM WASATHIYAH DI ERA *CYBER RELIGION* DAN *SOCIETY* 5.0

Oleh: H. Syarif Thayib
Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya
dan Pengurus KPPP MUI Jawa Timur

Pendahuluan

Islam Wasathiyah secara esensial adalah substansi dari ajaran agama yang sama sekali tidak berlebihan, baik dalam cara pandang, perilaku atau sikap. Karakter Islam Wasathiyah penuh dengan nilai-nilai keseimbangan dan prinsip-prinsip keadilan. Era industri 4.0 dan era society 5.0 adalah dua konsep beriringan yang kehadirannya mencerminkan perubahan signifikan perkembangan teknologi dan masyarakat. Generasi yang menyaksikan dan merasakan eksistensi era industri 4.0 dan society 5.0 secara bersamaan dan menikmati proses perkembangan teknologi informasi yang telah membentuk dunia baru, yaitu masyarakat digital. Di bidang keagamaan, periode ini menggambarkan tentang beralihnya fungsi-fungsi sosial keagamaan yang kini melahirkan istilah *cyber religion*. Kemajuan teknologi informasi membawa manusia pada tatanan kehidupan baru yang lebih kompleks. Teknologi bukan hanya mempermudah segala akses informasi yang dibutuhkan, akan tetapi telah mampu mengubah tatanan kehidupan dan meningkatkan ruang

gerak baru praktik keagamaan. Secara keseluruhan, Islam Wasathiyah mendorong umat Islam untuk mendekati iman mereka dan interaksi mereka dengan orang lain dengan cara yang mewujudkan keseimbangan, keadilan, dan moderasi. *Cyber religion* menggambarkan pola keagamaan dan kultural masyarakat yang dapat menjelaskan proses virtualisasi agama dan kebudayaan. Upaya pengarusutamaan Islam Wasathiyah secara masif merebut narasi keagamaan melalui dakwah digital dan saluran kanal-kanal digital untuk menjadi bagian dari perkembangan era society 5.0 sangatlah penting agar Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, bisa menjadi epicentrum perdamaian dunia.

Diskursus moderatisme keagamaan di Indonesia semakin penting dilakukan untuk melihat perkembangan wacana pemikiran dan gerakan Islam kekinian. Wacana Islam di Indonesia mengalami dinamika luar biasa pasca Orde Baru. Keterbukaan pintu Reformasi, di sisi lain, memantik pertumbuhan beragam corak keberislaman dari berbagai kelompok Islam (Turmudi, 2005). Mulai dari yang konservatif, fundamental, literal, radikal, hingga liberal. Pemahaman Islam yang parsial dan tidak utuh dapat memicu fundamental-radikalisme (Ahnaf, 2003). Kelompok fundamentalis, misalnya, seringkali mengunakan agama sebagai legitimasi aksi-aksi mereka, dengan cara melakukan seleksi terhadap ayat-ayat yang bernuansa konfrontatif sekaligus mengabaikan ayat-ayat kooperatif terhadap agama lain.

Karena itu, gerakan-gerakan keagamaan yang cenderung radikal-konservatif sering menggunakan

bahasa keagamaan yang bernuansa 'keras', seperti jihad, kafir, dan nahi munkar. Dengan berbalut berbagai faktor eksternal non-keagamaan, ekstrimisme keagamaan di Indonesia menemukan momentumnya (Najib & Fata, 2020). Fenomena tersebut membuat beberapa kalangan resah. Mereka pun berupaya menciptakan wacana tandingan sebagai upaya menarik kembali pemahaman Islam ke titik tengah. Wacana moderatisme Islam pun disuarakan banyak kalangan. Majelis Ulama Indonesia memunculkan wacana Islam Wasathiyah sebagai penyeimbang pemahaman Islam di Indonesia. Di saat yang sama, dua ormas Islam arus utama juga bersuara lantang menggenapi wacana Islam Wasathiyah. Nahdlatul Ulama melahirkan Islam Nusantara. Muhammadiyah menyuarakan Islam Berkemajuan.

Masyarakat digital adalah generasi yang menyaksikan dan merasakan eksistensi era industri 4.0 dan society 5.0 secara bersamaan dan menikmati proses perkembangan teknologi informasi yang telah membentuk dunia baru dengan bercampurnya dunia nyata dan dunia maya (cyber). Di bidang keagamaan, periode ini menggambarkan tentang beralihnya fungsi-fungsi sosial keagamaan yang kini melahirkan istilah cyber religion sebagai pengetahuan tentang agama yang disebarluaskan melalui media online atau dunia maya (Malik, 2021: 64). Kemajuan teknologi informasi membawa manusia pada tatanan kehidupan baru yang lebih kompleks. Teknologi bukan hanya mempermudah segala akses informasi yang dibutuhkan, akan tetapi telah mampu mengubah tatanan kehidupan dan meningkatkan ruang gerak baru praktik keagamaan.

Dalam era digital, akses terhadap informasi dan komunikasi semakin mudah melalui teknologi seperti internet dan berbagai platform media sosial. Peluang ini dapat memberikan kesempatan bagi konsep Islam Wasathiyyah untuk lebih terhubung dengan umat Islam di seluruh dunia dan menyebarkan ajaran-ajarannya yang moderat, inklusif, dan toleran. Platform-platform tersebut juga dapat digunakan untuk memerangi ekstremisme dan intoleransi dengan menyebarkan pesan-pesan keseimbangan dan perdamaian. Era Society 5.0 merujuk kepada konsep masyarakat yang berfokus pada integrasi teknologi canggih, seperti kecerdasan buatan, Internet of Things, dan lain-lain, dalam semua aspek kehidupan manusia.

Dalam menghadapi tantangan dan peluang yang ditawarkan oleh era digital dan perkembangan masyarakat yang semakin teknologi, konsep Islam Wasathiyyah dapat berfungsi sebagai panduan yang relevan dan kontekstual. Pemahaman yang seimbang terhadap ajaran agama, nilai-nilai kemanusiaan, dan kebutuhan zaman modern dapat membantu umat Islam berkontribusi secara positif dalam membangun masyarakat yang inklusif, berdaya saing, dan beretika di era ini. Islam Wasathiyyah dapat mengambil peran dalam memandu penggunaan teknologi ini sesuai dengan prinsip-prinsip etika Islam, mendorong umatnya untuk menggunakan teknologi dengan bijak, mempertimbangkan dampaknya terhadap individu, masyarakat, dan lingkungan.

Kajian Teoretis

Pendekatan terhadap Islam yang mempromosikan gagasan bahwa agama tidak dimaksudkan untuk memberatkan atau terlalu kaku, melainkan dapat beradaptasi dengan waktu dan keadaan yang berbeda sambil tetap setia pada prinsip-prinsip intinya. Islam Wasathiyah mendorong inklusivitas, pemahaman, dan kerjasama di antara berbagai kelompok dalam komunitas Islam secara damai dan sejuk.

Seringkali konflik dan perpecahan lahir dari kesalahpamahan yang mengalir deras melalui ruang digital. Lebih dari itu, ruang digital dimanfaatkan dengan sengaja untuk membuat narasi yang saling menjatuhkan. Padahal, secara substansi, semua ajaran agama menginginkan hidup damai, moderat, menjaga kerukunan dan welas asih. Islam Wasathiyah menjadi senjata untuk menjaga kebersamaan dalam keberagaman. Sebelum masuk pada pembahasan Islam Wasathiyah di era *cyber religion* dan society 5.0, penulis mengawali artikel ini dengan kajian konseptual Islam Wasathiyah.

Konseptual Islam Wasathiyah

Konsep Islam Wasathiyah sering dikaitkan dengan pengertian Islam yang lebih luas tentang "Ummatan Wasathan", yang berarti "bangsa tengah" atau "umat yang seimbang". Gagasan ini disebutkan dalam Al-Qur'an (Surah Al-Baqarah: 143) dan mengamanahkan peran umat Islam sebagai komunitas yang seimbang dan adil, menghindari ekstremitas dalam keyakinan dan perilaku. Konsep moderasi dalam Islam berakar pada Al-Qur'an dan

ajaran Nabi Muhammad SAW. Umat Islam didorong untuk mencapai keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan mereka, termasuk praktik keagamaan, interaksi sosial, etika, dan perilaku pribadi.

Wasathiyah adalah istilah bahasa Arab yang dapat diterjemahkan sebagai "moderasi" atau "sentrisme". Dalam konteks Islam, Islam Wasathiyah mengacu pada konsep pendekatan yang seimbang dan moderat dalam menjalankan dan menafsirkan agama. Ini menekankan menghindari ekstremitas atau ketegasan yang berlebihan, serta menghindari kelalaian atau ketidakpedulian.

Islam Wasathiyah secara esensial adalah substansi dari ajaran agama yang sama sekali tidak berlebihan, baik dalam cara pandang, perilaku atau sikap. Karakter Islam Wasathiyah adalah sikap dan cara pandang yang penuh dengan nilai-nilai keseimbangan dan keadilan (Kamali, 2015). Dengan konsep demikian, dapat dipahami bahwa seseorang dalam beragama tidak boleh ekstrim, melainkan harus selalu mencari titik temu.

Dalam memaknai Islam Wasathiyah, MUI mengaris-bawahi karateristik Islam Wasathiyah sebagai berikut: (1) *Tawassuth* (mengambil jalan tengah) yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak ifrath (berlebih-lebihan dalam beragama) dan tafrith (mengurangi ajaran agama), (2) *Tawazun* (berkeseimbangan) yaitu pemahaman dan pengamalan agama secara seimbang yang meliputi semua aspek kehidupan baik duniawi maupun ukhrawi, tegas dalam menyatakan prinsip yang dapat membedakan antara *inhiraf* (penyimpangan) dan ikhtilaf (perbedaan), (3) *I'tidal* (lurus dan tegas), yaitu menempatkan sesuatu

pada tempatnya dan melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban secara proporsional, (4) *Tasamuh* (toleransi) yaitu mengakui dan menghormati perbedaan, baik dalam aspek keagamaan dan berbagai aspek kehidupan lainnya, (5) Musawah (egaliter) yaitu tidak bersikap diskriminatif pada yang lain disebabkan perbedaan keyakinan atau agama, tradisi dan asal usul seseorang, (6) *Syura* (musyawarah) yaitu setiap persoalan diselesaikan dengan jalan musyawarah untuk mencapai mufakat dengan prinsip menempatkan kemaslahatan di atas segalanya, (7) *Ishlah* (reformasi) yaitu mengutamakan prinsip reformatif untuk mencapai keadaan lebih baik yang mengakomodasi perubahan dan kemajuan zaman dengan berpijak pada kemaslahatan umum (mashlahah 'amah) dengan tetap berpegang pada prinsip merawat tradisi merespon modernisasi (8) *Aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas) yaitu kemampuan mengidentifikasi hal-ihwal yang lebih penting harus diutamakan untuk diimplementasikan dibandingkan dengan yang kepentingannya lebih rendah, (9) *Tathawwur wa Ibtikar* (dinamis dan inovatif) yaitu selalu terbuka untuk melakukan perubahan-perubahan sesuai dengan perkembangan zaman serta menciptakan hal baru untuk kemaslahamatan dan kemajuan umat manusia, (10) *Tahadhdhur* (berkeadaban) yaitu menjunjung tinggi akhlakul karimah, karakter, identitas, dan integritas sebagai khairu ummah dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.

Secara keseluruhan, Islam Wasathiyah mendorong umat Islam untuk mendekati iman mereka dan interaksi mereka dengan orang lain dengan cara yang mewujudkan

keseimbangan, keadilan, dan moderasi. Beberapa ciri khas dari Islam Wasathiyah di Indonesia meliputi:

1. Keanekaragaman Agama dan Budaya: Indonesia adalah negara dengan beragam suku, budaya, dan agama. Islam Wasathiyah di Indonesia mencerminkan adaptasi lokal terhadap Islam yang mempertimbangkan keragaman ini, menghormati keyakinan dan tradisi berbagai komunitas.
2. Interaksi Antaragama: Di Indonesia, banyak contoh interaksi harmonis antara pemeluk agama Islam dengan agama-agama lain. Ini tercermin dalam perayaan bersama, kerjasama sosial, dan pemahaman bersama tentang nilai-nilai kemanusiaan.
3. Majelis-Majelis Ilmu: Majelis-majelis ilmu adalah kelompok-kelompok diskusi keagamaan yang sering mengkaji isu-isu kontemporer dan bagaimana Islam dapat berperan dalam menyelesaikan masalah-masalah tersebut. Ini adalah wadah bagi para cendekiawan dan pemuka agama untuk berdialog dan berbagi pemahaman.
4. Pendidikan Agama Moderat: Sekolah-sekolah agama di Indonesia cenderung mengajarkan nilai-nilai Islam yang moderat dan inklusif. Hal ini mendorong pemahaman yang baik tentang agama dan menekankan pentingnya toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan.
5. Organisasi Keagamaan Moderat: Ada sejumlah organisasi keagamaan di Indonesia yang berkomitmen untuk mengembangkan Islam Wasathiyah. Organisasi-organisasi ini berfokus

pada pendidikan, kerjasama antaragama, dan pembangunan masyarakat.

6. Pemahaman tentang Jihad dan Kepemimpinan: Islam Wasathiyah menekankan pemahaman yang seimbang tentang konsep jihad, lebih menekankan pada perjuangan spiritual dan moral daripada tindakan kekerasan. Selain itu, konsep kepemimpinan dalam Islam Wasathiyah dilihat sebagai tanggung jawab untuk menginspirasi dan memimpin masyarakat menuju kedamaian dan kesejahteraan.

Cyber Religion dan Era Society 5.0

Saat ini sudah banyak penelitian di bidang agama mengambil peran penting pada berbagai aspek, seperti sosiologi, psikologi, politik, bahkan digital. Penelitian agama yang menyentuh bidang digital ini cukup penting, karena sifat agama yang universal dan menyentuh semua aspek kehidupan. Begitu juga sebaliknya, digital telah menyentuh semua aspek, termasuk agama. Agama dan digital hari ini tidak dapat dipisahkan, sehingga perlu adanya penelitian yang komperensif untuk membedah fenomena keduanya yang saling berkaitan. Banyak temuan yang telah dihasilkan dalam penelitian yang berkaitan dengan agama dalam ruang digital (*cyber religion*).

Era baru berupa masyarakat berbasis *cyber religion* telah menciptakan dunia maya/siber sebagai sarana memposting berbagai kegiatan keagamaan sekaligus sebagai sarana belajar keagamaan. Transformasi dari ruang fisik ke ruang siber menjadi gejala utama pola

keberagamaan kekinian. *Online platform* dan sosial media telah menggantikan fungsi rumah ibadah seperti masjid, gereja dan semacamnya (Scannell, 2016).

Brenda Brasher (2001) mendefinisikan cyber religion sebagai keberadaan institusi dan kegiatan keagamaan di dalam dunia maya. Sedangkan Dawson (1998) mendefinisikan cyber religion sebagai organisasi atau kelompok agama yang hanya ada di dunia maya. Sementara Morten T Hojsgard (2005) menyebutkan tiga syarat tentang cyber religion ini, yaitu komunitas virtual yang menggantikan komunitas fisik, tidak adanya kebutuhan lembaga keagamaan yang terorganisasi fisik, serta refleksi dari dunia maya.

Fakta bahwa semakin banyak masyarakat yang mengakses informasi dan wawasan beragama di dunia maya menunjukkan bahwa kebutuhan akan cyber religion semakin meningkat (Budiasa, 2018). Lebih jauh lagi, Heidi Campbell meriset tentang bagaimana internet telah memberi ruang para praktisi agama alternatif cara-cara baru untuk mengeksplorasi kepercayaan dan pengalaman keagamaan melalui berbagai situs web, ruang obrolan, dan grup diskusi email yang disediakan untuk menyelesaikan berbagai masalah terkait iman (Campbell, 2006).

Kolaborasi antara kemudahan mendapatkan smartphone, ditambah dengan jaringan internet yang semakin luas menyebabkan fenomena cyber religion juga berkembang. Pada konteks Indonesia, pemerintah memberikan perhatian besar pada ketersediaan akses internet warganya.

Kehadiran internet yang begitu masif, ditambah dengan keseriusan pemerintah memperluas jaringan internet bagi warganya memberikan dua kemungkinan. Selain memiliki efek positif terkait perkembangan aktivitas komunikasi dan infomrasi masyarakat, digitalisiasi juga meninggalkan banyak cerita pilu di belakangnya. Model *cyber religion* bisa dijadikan alternatif untuk mengendalikan perilaku pemakai internet yang melakukan kejahatan. Pengguna internet yang menerima materi *cyber religion* dan paham, terbukti dapat lebih mengendalikan dirinya dari pada pengguna internet yang tidak mendapatkan materi *cyber religion* (Danuri & Sulistiyo, 2017).

Penelitian yang dilakukan oleh McCullough dan Willoughby (2009) mengungkapkan kesimpulan empiris mengenai peran agama, yaitu meningkatkan pengendalian diri, mengarahkan tujuan yang dipilih, mengorganisir pengembangan kekuatan diri, dan mengatur perilaku berpengaruh terhadap kesejahteraan dan perilaku sosial. *Cyber religion* menggambarkan pola keagamaan dan kultural dalam masyarakat yang dapat menjelaskan proses virtualisasi agama dan kebudayaan. *Cyber religion* dalam berbagai forum diskusi ilmiah seringkali disebut sebagai gerakan keagamaan yang tidak dapat dilepaskan dari pemanfaatan inovasi teknologi internet. Saat ini, orang dapat mengakses internet untuk kebutuhan jawaban atas berbagai pertanyaan dan permasalahan keagamaan dalam waktu singkat dan cepat. Maka dari itu dakwah digital pada akhirnya menjadi bagian dari perkembangan *cyber religion*.

Bergesernya dan berubahnya pola hubungan antara masyarakat dengan agama adalah perubahan yang sangat penting dalam aspek keagamaan. Di era internet sekarang ini, seseorang yang perlu jawaban atas permasalahan agama tidak lagi harus bertanya kepada Ulama. Hal ini disebabkan karena fatwa-fatwa keagamaan tidak lagi hanya dimiliki oleh Ulama, cukup mencari jawaban atas dasar informasi yang ada di internet. Singkatnya, kehadiran internet dan media baru menyebabkan pergeseran otoritas keagamaan dan pola komunikasi agama secara radikal. Meskipun demikian, kehadiran media baru tentu bisa menjadi sebuah peluang bagi aktivitas dakwan Islam. Göran Larsson mengatakan, teknologi informasi seperti internet dan media baru menghadirkan peluang baru sekaligus menghadirkan masalah baru dalam wacana Islam (Larsson, 2011).

Media baru tidak hanya sekedar menciptakan model dan pola baru dalam komunikasi, tetapi juga menghadirkan khayalak baru yakni khalayak yang berbasis internet. Media baru juga memainkan peran yang penting dari munculnya ruang publik baru, norma-norma, praktik-praktik, dan nilai-nilai baru dari agama. Media baru menawarkan speed and space, dan menghadirkan informasi-informasi yang tidak ditemukan di media konvensional (Setiansah, 2015).

Media baru menyebabkan pesan begitu cepat tersampaikan meski antara pengirim dan penerima berada pada jarak yang sangat jauh. Jika di masa lalu seorang ulama harus pergi ke tempat yang jauh demi menemui jama'ah, kini pesan dakwah bisa sampai ke jama'ah yang jauh hanya dengan internet. Begitulah pola dan struktur

masyarakat berubah karena kehadiran internet dan media baru. Sampai akhirnya mempengaruhi perkembangan aktivitas komunikasi agama.

Sebagai contoh yang terjadi di pesantren digital. para santrinya wajib setiap hari mengunggah hadis sahih dan ayat-ayat Al-Qur'an. Ketika mereka semua sudah paham Al-Qur'an dan hadis yang sahih serta keilmuan yang lainnya, mereka akan menjadi orang-orang yang bisa menyisir sosial media. Intinya, mereka menyisir hadis-hadis yang tidak sahih dan disalahgunakan di media sosial (Ramadhan, 2017)

Ketika media baru menyebar, umumnya masyarakat akan membangun media dan praktik sosial yang ada, walaupun tidak meninggalkan bentuk media lamanya (Campbell & Evolvi, 2020). Khotbah dan berbagai hal yang sakral tidak hilang namun mengalami penyesuaian dengan budaya digital. Perpaduan inilah yang menciptakan istilah cyber religion.

Para peneliti menggambarkan empat gelombang perkembangan agama dan media baru, mulai pertengahan 1990 sampai 2010, dalam Evolvi (2021), yaitu:

Gelombang Pertama (pertengahan 1990 – awal 2000-an): munculnya agama di dunia maya. Gelombang ini ditandai dengan antusiasme terhadap potensi internet dan pendirian situs web pertama yang didedikasikan untuk agama. Ini merupakan praktik cyber religion, dimana ada aktivitas keagamaan di ruang virtual atau dunia maya. Internet memungkinkan kelompok agama atau individu untuk menciptakan tempat interaksi baru yang berbeda dari realitas nyata.

Gelombang kedua (2000-an): Pada akhir 1990-an dan awal 2000-an, jumlah situs keagamaan di ruang online tiba-tiba meningkat. Pada masa ini, terjadi peningkatan signifikan dan menciptakan kondisi baru dimana agama tidak lagi didasarkan pada kelembagaan tertentu, tetapi meningkatkan pertukaran pesan antar pemeluk agama.

Gelombang ketiga (akhir 2000-pertengahan 2010-an): cyber religion, media sosial, dan smartphone. Gelombang ini diwarnai dengan adanya penciptaan platform jaringan sosial dan penyebaran smartphone yang menghasilkan kondisi baru bagi masyarakat untuk semakin interaktif. Jejaring sosial adalah online platform yang memungkinkan pengguna membuat profil pribadi dan membagikan konten mereka serta membangun dan meningkatkan interkonektivitas yang sudah menjadi ciri ruang obrolan, forum, dan blog. Para pemimpin agama mulai membuat akun jejaring sosial. smartphone kemudian mengembangkan aplikasi untuk membaca teks suci, doa-doa, dan khutbah.

Gelombang keempat (akhir 2010-an): media baru dan penyebaran agama. Periode ini mulai banyak konten mengenai bagaimana identitas agama, komunitas, dan otoritas yang mengalami perubahan di era internet. Sepanjang tahun 2010-an, penyebaran media baru terus berlanjut hingga kini..

Secara historis pun, pendefinisian Agama Digital juga cukup beragam di antara para akademisi; mulai dari Cyber Religion, Cyber Faith, Virtual Religion, Religion Online, Online Religion, dan Digital Religion. Terlepas dari kemiripan substansi istilah, ada satu dua hal yang cukup

menarik untuk didiskusikan dalam berbagai perspektifnya. Cyber Religion atau Agama Siber, sebagai contoh, adalah model Agama Digital yang pertama kali dielaborasi oleh Campbell yang menggambarkan jenis-jenis komunitas dan ritual keagamaan baru melalui internet dan lingkungan virtual yang dimediasi di dunia maya (Campbell, 2003, 2004, 2017b; Tsuria & Campbell, 2021). O'Leary pun demikian, menggambarkan situasi yang serupa dengan apa yang sudah didiskusikan Campbell, O'Leary menekankan terbatasnya Cyber Religion sebagai bagian dari argumentasi posmodern dalam penjabaran konsepsi agama (O'Leary, 1996). Højsgaard, di lain sisi, mengamini Cyber Religion sebagai sebuah gagasan yang berada di antara virtual dan nyata; ia dapat berupa kegiatan- kegiatan atau kelompok-kelompok keagamaan yang (hanya) ada di dunia maya, sekaligus merujuk kepada segenap informasi yang diunggah oleh kelompok- kelompok keagamaan tersebut (Højsgaard, 2005). Seia dengan argumentasi tersebut di atas, Malik (2021), Toni et. al. (2021) juga mengungkapkan istilah Cyber Religion sebagai upaya menggambarkan fenomena keagamaan dalam konteks dakwah umat Islam di media digital masyarakat Indonesia.

Praktik agama yang dilakukan secara online sudah diselidiki oleh banyak ilmuan. Sebagai satu bidang kajian, tema tentang internet dan keagamaan menunjukkan perkembangan yang signifikan. Campbell bahkan mengusulkan agama menjadi mikrokosmos baru dalam studi internet (Campbell, 2006). Internet hari ini telah memberikan kesempatan penggunanya untuk melalukan praktik agama. hingga pada akhirnya memungkinkan

terjadinya perubahan atas otoritas agama tradisonal. Namun apa yang terjadi di Indonesia sepertinya berbeda. pengajian agama secara online dilaksanakan oleh otoritas lama seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan MUI malah memperkuat pengaruh otoritas agama tersebut, bukan malah menggeser otoritas lama (Nusa, dkk: 2021).

Era Revolusi Industri 4.0 dan Era Society 5.0 adalah dua konsep beriringan yang kehadirannya mencerminkan perubahan signifikan dalam perkembangan teknologi dan masyarakat yang berdampak pada berbagai aspek kehidupan manusia. Revolusi Industri 4.0 adalah istilah yang merujuk pada tahap baru dalam evolusi industrialisme yang didorong oleh perkembangan teknologi digital, otomatisasi, konektivitas, dan kecerdasan buatan. Era ini ditandai oleh integrasi teknologi canggih seperti Internet of Things (IoT), robotika, big data, komputasi awan, dan kecerdasan buatan ke dalam proses produksi dan industri.

Ciri-ciri utama Revolusi Industri 4.0 meliputi interkoneksi perangkat, sistem, dan proses industri dapat terhubung dan berkomunikasi satu sama lain secara real-time; penggunaan robot dan sistem otomatisasi yang canggih untuk meningkatkan efisiensi dan produktivitas; big data dan analitika, pengumpulan dan analisis data dalam skala besar untuk mengambil keputusan yang lebih baik dan prediktif; kecerdasan buatan dengan penerapan sistem yang dapat belajar dan mengambil keputusan seperti manusia; dan kemampuan untuk mengubah produksi dengan cepat sesuai permintaan dan kebutuhan pasar.

Kemudian disusul era Society 5.0 sebagai sebuah konsep yang diusulkan oleh pemerintah Jepang sebagai lanjutan dari revolusi industri 4.0. Konsep ini menekankan integrasi teknologi canggih dengan solusi bagi tantangan sosial dan lingkungan. Society 5.0 atau Masyarakat 5.0 bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang berfokus pada kesejahteraan manusia dengan menggabungkan teknologi digital dengan solusi sosial.

Gambar 1
Era Society 5.0 sebagai kelanjutan dari 4 era masyarakat sebelumnya. www.cao.go.jp

Ciri-ciri Era Society 5.0 meliputi sintesis teknologi dan manusia dengan mengintegrasikan teknologi seperti kecerdasan buatan dan IoT untuk meningkatkan kualitas hidup manusia; solusi untuk tantangan sosial dengan menggunakan teknologi untuk menemukan solusi bagi masalah-masalah sosial seperti perubahan iklim, kesehatan, dan mobilitas; kolaborasi antar disiplin ilmu pengetahuan dan keahlian dari berbagai bidang untuk mengatasi masalah kompleks; dan keterlibatan masyarakat dalam pengambilan keputusan dan implementasi solusi.

Dalam banyak hal, era society 5.0 mengusulkan bahwa teknologi dan manusia bisa bekerjasama untuk menciptakan dunia yang lebih berkelanjutan, inklusif, dan manusiawi. Ini mencakup penggunaan teknologi untuk mengatasi tantangan sosial dan mendukung perkembangan manusia secara holistik. Secara keseluruhan, era revolusi industri 4.0 dan society 5.0 mencerminkan pergeseran dalam pandangan tentang teknologi dan masyarakat, dari fokus pada efisiensi industri ke arah kesejahteraan manusia dan solusi sosial yang berkelanjutan.

PEMBAHASAN

Pengarusutamaan Islam Wasathiyah

Upaya pengarusutamaan Islam Wasathiyah secara terus menerus melalui dialog dan saluran kanal ruang digital sangatlah penting agar Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, bisa menjadi laboratorium perdamaian. Sebagaimana diketahui, Indonesia merupakan negara plural dan multikultural dengan pelbagai jenis suku, agama, bahasa, ras, dan pelbagai perbedaan lainnya. Namun, keberagaman itu tetap membawa masyarakat dalam kehidupan yang harmonis-berdampingan

Sementara narasi dan kajian keagamaan merupakan arena kompetitif yang memiliki potensi besar untuk diproduksi oleh kelompok tertentu guna menyebarluaskan ide, gagasan, dan simbol keagamaan kepada publik. Kajian keagamaan menjadi arena basah yang mudah

dipermainkan dan dinarasikan sesuai dengan keinginan subyektif semata (Zulkifli, 2013).

Islam wasathiyah sejatinya merupakan ajaran ulama nusantara yang selama ini dianut dan diamalkan oleh umat Islam di nusantara. Namun setelah terjadinya revolusi teknologi informasi, di mana semua paham keagamaan bisa diakses dengan mudah dan bebas oleh masyarakat, maka mulailah ajaran keagamaan yang awalnya tidak dikenal di Indonesia dan berkembang di negara lain, mulai masuk dan diajarkan di Indonesia. Termasuk ajaran keagamaan yang radikal yang bisa membimbing pemeluknya melakukan tindakan teror. Karena itu merupakan hal yang sangat penting untuk mengembalikan umat Islam kepada ajaran ulama nusantara. Antara lain dengan mengembalikan pemahaman Islam wasathiyah.

Islam Wasathiyah dalam konteks kekinian merupakan jalan terbaik untuk menumbuhkan toleransi dan persatuan antara satu kelompok dengan kelompok yang lain, antara satu pemeluk agama dengan pemeluk agama lain, dan antar satu komunitas dengan komunitas yang lain. Dengan arti bahwa menolak ekstremisme dan liberalisme adalah jalan tengah yang yang cukup bijak guna menciptakan kerukunan. Islam Wasathiyah adalah memperlakukan orang lain secara terhormat dengan menerima perbedaan sebagai ciri dari keragaman, sebab Islam Wasathiyah merupakan implementasi dari nilai-nilai toleransi (tasamuh).

Dengan demikian, Islam Wasathiyah dapat dipahami sebagai cara pandang, sikap dan perilaku yang berada di

posisi tengah tanpa berlebih-lebihan dalam beragama. Tidak berlebihan disini adalah menempatkan satu pemahaman pada tingkat kebijaksanaan yang tinggi dengan memperhatikan pada teks agama, konstitusi, kearifan lokal, dan konsensus bersama. Ketika Islam Wasathiyah dijunjung dan diberlakukan dalam setiap nafas kehidupan, setidaknya akan mengurangi prasangka yang kemudian melahirkan konflik dan pertentangan.

Karakter Islam Wasathiyah juga sangat menjunjung nilai-nilai egaliter (musawah) dengan tidak diskriminatif terhadap yang lain. Perbedaan keyakinan, tradisi, agama, bahasa, dan suku, serta antar golongan tidak menjadi penyebab tersulutnya kesewenang-wenangan yang dapat memberangus tali persaudaraan. Dalam konteks ini, Islam Wasathiyah dapat dipahami sebagai jalan tengah untuk menciptakan kehidupan yang damai dan harmoni, terlebih di negara yang multikultural ini (Busro, 2019).

Islam memiliki potensi yang besar untuk merespons era digital dengan berbagai cara. Berikut beberapa aspek di mana Islam dapat berkontribusi dalam menghadapi tantangan dan peluang yang ditawarkan oleh era digital:

1. Pendidikan dan Pengetahuan: Era digital membawa akses luas terhadap informasi dan pengetahuan. Islam dapat merespons dengan memanfaatkan platform digital untuk menyebarkan ajaran agama, pemahaman tentang sejarah Islam, serta ilmu pengetahuan umum. Aplikasi, website, dan platform pembelajaran online dapat digunakan untuk menyebarkan materi pendidikan agama dan menghubungkan para ulama dengan umat muslim di seluruh dunia.

2. Komunikasi Antarumat: Media sosial dan platform digital lainnya memungkinkan umat muslim dari berbagai belahan dunia untuk berkomunikasi, berbagi pengalaman, dan mendiskusikan isu-isu penting dalam agama. Ini memungkinkan pertukaran pemikiran dan pemahaman yang lebih kaya tentang Islam.
3. Pengembangan Aplikasi Islami: Aplikasi mobile dan perangkat lunak lainnya dapat dirancang untuk membantu umat muslim dalam menjalankan ibadah sehari-hari, seperti jadwal salat, panduan puasa, atau aplikasi untuk mempelajari Al-Quran. Aplikasi semacam ini dapat memudahkan praktik keagamaan dalam kehidupan sehari-hari.
4. Pemberdayaan Ekonomi: Era digital membuka peluang dalam bidang ekonomi dan bisnis. Umat muslim dapat berkontribusi dalam industri digital dengan menjalankan bisnis e-commerce yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, seperti perdagangan yang adil dan bebas dari riba.
5. Pengembangan Konten Positif: Islam dapat merespons era digital dengan menciptakan konten online yang bermanfaat dan positif. Video, podcast, blog, dan platform media lainnya dapat digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan moral, inspiratif, dan edukatif yang sesuai dengan ajaran agama.
6. Pendidikan Karakter Digital: Islam mengajarkan nilai-nilai etika, kesopanan, dan pengendalian diri. Dalam era digital yang sering kali tanpa batas, pendidikan karakter digital menjadi penting untuk mengajarkan

umat muslim bagaimana berperilaku baik dan bertanggung jawab dalam dunia maya.

7. Penanggulangan Perilaku Negatif: Era digital juga membawa risiko perilaku negatif, seperti konten berbahaya, radikalisasi online, dan perundungan digital. Islam dapat berperan dalam mendidik umatnya untuk menghindari perilaku seperti ini dan berkontribusi dalam mewujudkan lingkungan digital yang aman dan bermanfaat.
8. Mengatasi Tantangan Etika Teknologi: Islam memiliki kerangka kerja etika yang kuat. Dalam era digital, pertanyaan tentang privasi, keamanan data, dan penggunaan teknologi canggih muncul. Islam dapat memberikan panduan dalam menghadapi tantangan etika ini dengan berpegang pada prinsip-prinsip nilai dan keadilan.

Dalam merespons era digital, penting untuk memahami bahwa ajaran agama harus diterapkan dengan bijak dan konteks yang relevan. Islam dapat memanfaatkan potensi teknologi dan era digital untuk memperkuat pemahaman agama, mengedukasi umat, dan membangun komunitas yang lebih kuat.

Islam Wasathiyah dalam ruang digital merupakan suatu pendekatan yang bertujuan untuk menjaga keseimbangan dan toleransi dalam berinteraksi, berbagi informasi, dan berdiskusi mengenai isu-isu keagamaan di dunia maya. Dalam era digital yang semakin terhubung ini, di mana informasi dapat dengan cepat menyebar dan komunikasi dapat terjadi tanpa batas geografis, penting untuk mempromosikan sikap yang bijaksana dan inklusif dalam segala hal yang berkaitan dengan agama.

Berikut adalah beberapa prinsip dan strategi dalam menerapkan moderasi Islam dalam ruang digital:

1. Pemahaman yang Baik tentang Agama: Salah satu kunci utama dalam moderasi beragama adalah pemahaman yang baik tentang ajaran agama. Ini melibatkan belajar dari sumber-sumber yang sahih dan terpercaya serta menghindari penyebaran informasi yang salah atau meragukan.
2. Pentingnya Sumber Terpercaya: Saat berbagi informasi atau berpartisipasi dalam diskusi agama di platform digital, pastikan informasi yang dibagikan berasal dari sumber yang terpercaya dan berkompeten. Hindari menyebarkan berita palsu atau informasi yang tidak terverifikasi.
3. Respek terhadap Perbedaan: Ruang digital adalah tempat di mana banyak orang dengan beragam latar belakang dan keyakinan berinteraksi. Penting untuk selalu merespons perbedaan dengan sikap saling menghormati dan menghindari konflik verbal yang tidak perlu.
4. Tidak Menghakimi: Menghindari sikap menilai dan menghakimi orang lain berdasarkan keyakinan agama mereka. Setiap orang memiliki hak untuk memilih keyakinan dan jalan spiritualnya sendiri.
5. Bijak dalam Berkomentar: Saat berpartisipasi dalam diskusi agama di media sosial atau forum online, berbicaralah dengan bijak. Hindari menggunakan bahasa yang kasar atau merendahkan.
6. Berbagi Pemahaman yang Dalam: Jika Anda ingin berbagi pemahaman agama Anda, lakukan dengan cara yang konstruktif dan mendalam. Jelaskan konsep-

konsep agama dengan sebaik mungkin tanpa memaksakan pandangan Anda kepada orang lain.

7. Menjaga Keseimbangan: Di era digital, kita sering kali terpapar berbagai pandangan yang ekstrem. Moderasi beragama mengajarkan untuk menjaga keseimbangan dan menghindari terjebak dalam retorika yang berlebihan atau fanatisme.
8. Melibatkan Para Ahli: Jika Anda merasa bingung atau memiliki pertanyaan mengenai isu-isu agama, coba cari pandangan dari para ahli agama atau cendekiawan yang kompeten dalam bidang tersebut.
9. Pentingnya Edukasi: Mengedukasi diri sendiri dan orang lain tentang pentingnya moderasi beragama dalam dunia digital. Ini bisa dilakukan melalui kampanye online, artikel, video, atau webinar.
10. Mendorong Dialog Konstruktif: Gunakan platform digital sebagai alat untuk mendorong dialog konstruktif antara berbagai kelompok agama dan keyakinan. Diskusi yang membuka peluang pemahaman lebih dalam dapat membangun jembatan antara komunitas.

Gambar 2
Salah satu logo akun platform dan sketsa impresi *Cyber Religion*

Dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip ini, ruang digital dapat menjadi tempat di mana berbagai kelompok agama dapat berinteraksi dengan harmonis, mempromosikan kedamaian, dan membangun pemahaman yang lebih baik satu sama lain.

Momentum Beragama di Era Society 5.0

Sebagaimana sudah disinggung di atas, society 5.0 adalah istilah yang berasal dari Jepang yang merujuk pada visi masyarakat masa depan yang dijalankan oleh integrasi teknologi informasi dan komunikasi yang canggih untuk mencapai peningkatan kualitas hidup yang lebih baik. Ini adalah tahap evolusi sosial setelah masyarakat berbasis industri (Society 4.0) yang fokus pada otomasi dan digitalisasi.

Dalam teori *Religious-Social Shaping of Technology* yang diperkenalkan oleh Heidi Campbell (2010), dijelaskan bahwa dampak era digital terhadap cara beragama masyarakat, di antaranya yang paling terasa adalah pudarnya afiliasi terhadap lembaga keagamaan, bergesernya otoritas keagamaan, menguatnya individualisme, dan perubahan dari pluralisme menjadi tribalisme.

Ironisnya, gerakan kelompok garis keras yang mempertontonkan narasi keagamaan secara agresif dan emosional, justru mendapat simpati di sebagian hati umat Islam. Riuh simpati ini didapatkan dari ruang digital yang tingkat penyebarannya begitu massif dan mudah. Terlebih, di tahun politik dimana sentimen keagamaan kerap dimanfaatkan untuk menebar kebencian sesama anak bangsa melalui media digital. Media telah menjadi komoditas baru dalam menyebarkan ideologi keagamaan tertentu dan kepentingan tertentu sebagai bentuk perlawanan atas organisasi keagamaan yang tidak memiliki kesamaan pemahaman dan juga sebagai bentuk pembelaan dari golongannya sendiri (Muttaqin, 2012).

Agama di dunia digital, dalam konteks interdisiplin telah menjadi perhatian sejumlah besar ahli meskipun tidak secara eksplisit menjadi tajuk utama dalam penelitiannya. Di antaranya adalah ketika agama dapat menjadi landasan akan disinformasi yang tidak hanya mengarahkan pada situasi kecapakan wacana yang keliru (Grimwood, 2021; Maulana, Majid, dkk., 2021; Rudan, 2021), namun juga bahkan segragasi dan intoleransi antar umat beragama (Al-Zaman, 2019, 2020). Fenomena Echo Chamber adalah salah sebuah gambaran valid pengguna

dunia maya yang hanya mencari dan mendengarkan gagasan pribadinya saja tanpa mengindahkan perspektif keagamaan orang lain, sehingga berkemungkinan untuk menyemai ide-ide intoleransi dan radikalisme yang mengganggu harmoni antar agama (Maulana, Awaludin, dkk., 2021; Schäfer, 2018; Yahya, 2019; Yahya & Mahmudah, 2019).

Dalam konteks pengarusutamaan Islam Wasathiyah untuk mendapatkan momentum beragama di era Society 5.0, penulis menawarkan beberapa aspek yang perlu dipertimbangkan:

1. Teknologi dan Agama: Teknologi yang semakin canggih, seperti kecerdasan buatan, *Internet of Things* (IoT), dan realitas virtual, dapat memengaruhi cara kita beribadah, belajar agama, dan terlibat dalam kegiatan keagamaan. Misalnya, ada aplikasi dan platform daring yang memudahkan akses terhadap teks suci, khotbah, atau ceramah agama dari berbagai sumber.
2. Globalisasi dan Pluralisme: Era Society 5.0 membuka akses yang lebih luas terhadap berbagai pandangan agama dan filosofi dari seluruh dunia. Ini dapat memperkaya pemahaman agama dan mempromosikan dialog antaragama. Namun, juga dapat menimbulkan tantangan dalam mempertahankan identitas agama lokal.
3. Etika Teknologi dalam Praktik Keagamaan: Penggunaan teknologi dalam konteks keagamaan menghadirkan pertanyaan etika. Misalnya, bagaimana penggunaan data pribadi dalam aplikasi berbasis agama, atau bagaimana melibatkan teknologi dalam

ritual keagamaan dengan mempertahankan nuansa sakral.

4. Konteks Sosial dan Spiritualitas: Teknologi tidak hanya berpengaruh pada aspek praktis beragama, tetapi juga dapat memengaruhi dimensi spiritualitas. Bagaimana seseorang merasa terhubung dengan Tuhan atau merenungkan makna kehidupan dalam dunia yang semakin terhubung secara teknologi adalah pertanyaan penting.
5. Pendidikan Agama dan Digitalisasi: Pendidikan agama dalam era Society 5.0 bisa mencakup konten digital, pembelajaran berbasis daring, dan pendekatan yang lebih interaktif. Ini dapat membantu generasi muda memahami ajaran agama dengan cara yang relevan dengan konteks mereka.
6. Kegiatan Keagamaan Daring: Era Society 5.0 juga telah memungkinkan kegiatan keagamaan seperti pengajian, kajian kitab suci, atau ceramah untuk dilakukan secara daring. Ini memberikan fleksibilitas bagi individu untuk terlibat dalam kegiatan keagamaan tanpa harus hadir fisik di tempat ibadah.

Gambar 3

Milenialisme dakwah kontekstual era *Cyber Religion* dan Society 5.0

Dalam menghadapi era Society 5.0, komunitas agama perlu beradaptasi dan memanfaatkan teknologi dengan bijak, sambil tetap mempertahankan nilai-nilai spiritual dan etika yang mendasari keyakinan agama mereka. Tetap terlibat dalam dialog dan berbagi pandangan dengan berbagai kelompok dan agama juga merupakan hal penting untuk menjaga harmoni dan kerukunan di masyarakat yang semakin terhubung ini.

Penutup

Ikhtiar Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam upaya pengarusutamaan Islam Wasathiyah memainkan perannya dengan signifikan untuk menyuarakan Islam Wasathiyah melalui ruang digital untuk peningkatan literasi keagamaan. Di zaman serba instan dan pragmatis saat ini, pemahaman masyarakat terhadap narasi keagamaan cenderung mengalami bias dan kontraproduktif. Ada yang terlalu tekstual dalam memahami ayat-ayat suci disertai fanatisme berlebihan sehingga mengarah pada

ekslusivisme, ekstremisme, bahkan terorisme. Ada juga yang melampaui batas hingga kebablasan menafsirkan kitab suci. Ada pula yang mempermainkan pesan-pesan Tuhan menjadi pesan pribadi yang sarat kepentingan. Konsekuensi logis yang terjadi adalah rentannya konflik kepentingan yang dapat mengoyak tali harmoni kehidupan keagamaan.

Dalam konteks ini, pengarusutamaan Islam Wasathiyah menemukan momentumnya untuk terus disebarluaskan, diviralkan, dalam ruang-ruang digital untuk diimplementasikan dalam tataran praktis kehidupan sehari-hari. Upaya pengarusutamaan Islam Wasathiyah secara masif melalui dakwah digital dan saluran kanal-kanal digital untuk menjadi bagian dari perkembangan era society 5.0 akan berpengaruh signifikan bagi Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia menjadi epicentrum perdamaian dunia.

Daftar Pustaka

Ahnaf, Mohammad Iqbal, (2003) "The Images of Enemy Fundamentalist Muslims' Perceptions of The Other," Universitas Gajah Mada, 2003.

Ameli, S. R. (2009). "Virtual Religion and Duality of Religious Spaces." Asian Journal of Social Science, 37(2), 208–231. https://doi.org/10.1163/156853109X415345

Baidlowi, Masduki. (2016) "MUI dan Visi Islam Wasathiyah." Mimbar Ulama. Februari 2016.

Becker, S. O., Rubin, J., & Woessmann, L. (2021). "Religion in Economic History: A Survey." dalam A. Bisin & G. Federico (Ed.), *The Handbook of Historical Economics* (585–639). Academic Press. https://doi.org/10.1016/ B978-0-12-815874- 6.00029-0

Bosman, F. G. (2016). The Word Has Become Game: Researching Religion in Digital Games. Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet, 11. https://doi.org/10.17885/heiup.rel.2016.0.23626

Campbell, H. A. (2012b). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. Journal of the American Academy of Religion, 80(1), 64–93. https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr074

Campbell, H. A. (2017a). Surveying Theoretical Approaches within digital Religion Studies. New Media & Society, 19(1), 15–24. https://doi.org/ 10.1177/1461444816649912

Campbell, H. A. (2017b). Religious Communication and Technology. Annals of the International Communication Association, 41(3–4), 228–234. https://doi.org/10.1080/23808985.2017.1374200

Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies. Human Behavior and Emerging Technologies, 2(1), 5–17. https://doi.org/10.1002/hbe2.149

Dawson, L. L., & Cowan, D. E. (Ed.). (2004). *Religion online: Finding faith on the Internet.* Routledge.

Fukuyama, Mayumi, "Society 5.0: Aiming for a New Human-Centered Society," *Japan Spotlight*, August (2018): 8–13.

Grieve, G. P., & Campbell, H. A. (2014). Studying Religion in Digital Gaming. A Critical Review of an Emerging Field. Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet, 5. https://doi.org/10.11588/rel.2014.0.12183

Helland, C. (2001). "Online-Religion/Religion-Online and Virtual Community." Dalam D. G. Bromley, D. E. Cowan, & J. K. Hadden (Ed.), Religion on the Internet: Research Prospects and Promises (Vol. 3). Emerald Group Publishing Limited.

Helland, C. (2005). "Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet." Heidelberg Journal of Religions on the Internet. https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380

Højsgaard, M. T. (2005). "On the Cutting Edge Between the Virtual and the Real." Dalam M. T. Højsgaard & M. Warburg (Ed.), Religion and Cyberspace (1st ed). Routledge, Taylor & Francis Group.

Kholid, Syeirazi M. (2020). *Wasathiyah Islam: Anatomi, Narasi, dan Kontestasi Gerakan Islam*. Bekasi: alif.id

Lövheim, M., & Campbell, H. A. (2017). "Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies." *New Media & Society*, 19(1), 5–14. https://doi.org/10.1177/1461444816649911

Malik, H. (2021). "Cyber Religion Dan Real Religion Di Tengah Masyarakat Digital." *KOMUNIKA*, 4(1), https://doi.org/10.24042/komunika.v4i1.8615

Maxwell, P. (2002). "Virtual Religion in Context. Religion," 32(4), 343–354. https://doi.org/10.1006/reli.2002.0410

Mimbar Ulama (2016) "Taujihat Surabaya Islam Wasathiyah untuk Indonesia dan Dunia yang Berkeadilan dan Berperadaban," *Mimbar Ula*ma, Februari 2016.

Muttaqin, M. Z. "Ideologi: Faktor Konflik dan Kegagalan Timur Tengah." *Nation State Journal of International Studies*, *1*(2), 2018. 207–219. https://doi.org/10.24076/nsjis.2018v1i2.134

Najib, M., & Fata, A.. "Islam Washatiyah dan Kontestasi Wacana Moderatisme Islam di Indonesia." *Jurnal Theologia, 31*(1), (2020), 115-138. doi:https://doi.org/10.21580/teo.2020.31.1.5764

O'Leary, S. D. (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV(4), 781– 808. https://doi.org/10.1093/jaarel/LXIV.4.781

Tsuria, R., & Campbell, H. A. (2021). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media* https://doi.org/10.4324/9780429295683

Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (ed.), (2005), *Islam Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.

Zainuddin, M. dan Muhammad In'am Esha (eds.), (2008) *Islam Moderat: Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi*. Malang: UIN Maliki Press.

WASATHIYAH ISLAM: KONTEKS HISTORIS, KARAKTERISTIK, DAN PRAKTIKNYA PADA ERA PANDEMI

Oleh: Biyanto
Guru Besar UIN Sunan Ampel
dan Wakil Ketua KPPP MUI Jawa Timur

Pendahuluan

Musim pandemi Covid-19 yang berlangsung selama hampir tiga tahun telah memberi pengalaman keagamaan yang sangat berharga bagi umat. Selama era pandemi itu pula umat menyaksikan silang pendapat antar tokoh agama, cendekiawan, dan alim ulama dalam merespon berbagai kebijakan pemerintah untuk mengendalikan musim yang oleh sebagian kalangan disebut "pagebluk". Terma "pagebluk" sejatinya merupakan istilah Jawa untuk menggambarkan wabah penyakit yang menular dengan sangat cepat (Hendro, 2020: 1-11). Dalam hal ini, Covid-19 dapat menjadi contoh dari wabah yang luar biasa dampaknya bagi kehidupan manusia tersebut. Karena berdampak pada semua segi kehidupan manusia, maka kebijakan dalam rangka pengendalian selama pandemi memicu perdebatan panjang. Perbedaan pendapat semakin mengeras jika kebijakan itu berkaitan dengan pengaturan pemanfaatan tempat ibadah, seperti masjid dan mushala.

Sebagian ulama ada yang mengaitkan kebijakan pemerintah dalam hal pembatasan pemanfaat tempat ibadah dengan murka Tuhan. Hal itu karena kebijakan ini mengakibatkan umat tidak bisa secara leluasa berbidah secara berjamaah. Sementara ulama yang lain justru berpandangan bahwa penutupan sementara tempat ibadah sudah sesuai dengan kaidah fikih dan *maqashid al-syariah* (Subadi, 2021). Pandangan yang mengaitkan pembatasan, bahkan penutupan sementara tempat ibadah dengan murka Tuhan memang tidak merepresentasikan pendapat keseluruhan ulama. Mayoritas ulama yang berhimpun di berbagai organisasi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU), justru mendukung kebijakan pengendalian pandemi. Jika tidak dilakukan pembatasan penggunaan, maka tempat ibadah dapat menjadi kulster penyebaran Covid-19. Golongan ulama ini juga berpandangan bahwa kebijakan pemerintah tersebut justru merupakan bagian dari ikhtiar menjalankan ajaran agama tentang pentingnya menjaga keselamatan jiwa [*hifdz al-nafs*] (QS. *Al-Baqarah*: 195). Karena itulah para ulama meminta umat beragama mematuhi kebijakan itu dengan penuh kesadaran.

Dengan alasan pandemi masih berpotensi terjadi dan membahayakan, maka sementara pada waktu itu umat diminta untuk berbibadah di rumah bersama keluarga. Himbauan itu sejalan dengan kaidah dalam ushul fiqh; *Dar'ul mafasid muqaddam 'ala jalbil mashalih* (Menghindari bahaya harus lebih diutamakan daripada mewujudkan kebaikan). Menjaga diri agar terhindar dari wabah berbahaya merupakan ikhtiar yang rasional. Sebagai umat

yang beriman dan berilmu, kita tidak boleh gagap merespon era pandemi. Dalam merespon kondisi kehidupan beragama di era pandemi itulah pemikiran, sikap, dan perilaku keagamaan yang menunjukkan karakter *wasathiyah* (moderat) penting dikedepankan. Pertanyaannya, bagaimana karakter *wasathiyah* Islam di tengah pandemi diwujudkan tokoh dan umat beragama? Tulisan ini berusaha untuk membahas persoalan tersebut dengan harapan ditemukan berbagai pengalaman seputar praktik keagamaan pada era pandemi. Dengan pengalaman ini umat dapat menyiapkan diri jika kondisi serupa terjadi pada masa mendatang.

Wasathiyah dan Konteks Historisnya

Secara terminologi *wasathiyah* yang kini populer disebut moderasi beragama itu berarti *middle* path, yakni sesuatu yang ada di tengah dari dua sifat buruk. Sebagai contoh, sifat berani dipandang baik karena berada di antara karakter ceroboh dan takut. Demikian juga sifat dermawan merupakan akhlak terpuji karena berada di antara karakter boros dan kikir. Dalam konteks praktik keagamaan, *wasathiyah* bermakna pemikiran, sikap, dan perilaku beragama dengan cara mengambil posisi pertengahan (Tim Penyusun Kemenag RI, 2019: 2). Dengan *wasathiyah* dapat menjadikan umat beragama terhindar dari sikap ekstrem dan berlebih-lebihan dalam menjalankan ajaran agama. Al-Qur'an secara tegas melarang sikap berlebih-lebihan atau ekstrem dalam beragama [*ghuluw*] (QS. *Al-Nisa'*: 171; *Al-Ma'idah*: 77). Nabi Muhamad SAW juga bersabda: إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّيْنِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ

كَانَ قَبْلَكُمْ اَلْغُلُوُّ فِي الدِّيْنِ [Jauhkanlah diri kalian dari *ghuluw* dalam beragama, karena sesungguhnya sikap *ghuluw* telah membinasakan orang-orang sebelum kalian] (HR. Ahmad (I/215, 347), al-Nasa'i (V/268), Ibnu Majah (Nomor 3029), Ibnu Khu-zaimah (Nomor 2867) dan lainnya, dari Sahabat Ibnu 'Abbas).

Landasan normatif tersebut dapat dipahami sebagai perintah agar umat mengambil posisi tengahan (*wasathiyah*). Dalam perspektif historis, di antara ulama yang memberikan perhatian besar pada persoalan wasathiyah dalam beragama adalah Syaikhul Islam Ibn Taimiyah (1236-1328). Melalui karya Al-'Aqidah Al-Wasithiyyah (The Creed of Al-Wasitiyyah), Ibn Taimiyah menggambarkan aqidah atau teologi tengahan sebagai paham yang dianut oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ibn Taimiyah mengartikan al-Sunnah dengan al-thariqah, yakni jalan yang dianut Nabi Muhammad, sahabat, dan orang-orang mengikuti jejaknya hingga hari kiamat. Sementara al-Jama'ah berarti sejumlah orang yang berkelompok, yakni kaum salaf (pendahulu) dari kalangan sahabat dan orang-orang yang mengikuti kebaikan mereka. Menurut Ibn Taimiyah, kelompok Ahl al-Sunnah memiliki sifat al-Najiyah (yang selamat) dan al-Manshurah (yang memperoleh pertolongan). Dengan demikian, umat semestinya menjadi bagian dari kelompok wasathiyah Islam (Al-Qahthaniy, 2000: 17).

Terkait dengan pandangan Ibn Taimiyah tentang aqidah wasathiyah, Syafiq Mughni seorang intelektual ternama dan tokoh Muhammadiyah, menyatakan bahwa teologi tengahan merupakan posisi di antara dua sifat ekstrem, yakni: tamtsil (memisalkan sifat Tuhan dengan

sifat manusia) yang dianut kaum Musyabbihah dan ta'thil (meniadakan sifat-sifat Tuhan) yang dianut kelompok Jahmiyah. Posisi wasathiyah juga tampak dalam pandangan mengenai perbuatan manusia, misalnya, antara Jabariyah dan Qadariyah serta Murji'ah dan Mu'tazilah. Bahkan, dikatakan bahwa wasathiyah telah menjadikan karakter ajaran Islam sebagai agama yang moderat dibanding agama lain di dunia (Mughni, 2020: 141). Tampak sekali bahwa wasathiyah Islam yang dipromosikan Ibn Taimiyah sangat relevan di tengah kondisi kehidupan keberagamaan yang diwarnai polarisasi pandangan umat yang bercorak binaris: inside-outside, ingroup-outgroup, kami-kamu (minna-minkum), dan benar-salah. Hal itu karena karakter binaris pada saatnya akan mendorong seseorang atau kelompok untuk memonopoli kebenaran (truth claim). Padahal, sekuat apa pun pandangan seseorang sifatnya adalah nisbi atau relatif.

Dalam konteks kajian Islam era kontemporer, konsep wasathiyah semakin banyak diperbincangkan di forum-forum ilmiah atau kajian keagamaan. Berbagai publikasi ilmiah mengenai wasathiyah atau moderasi beragama juga bermunculan. Seorang inteleketual Islam asal Afghanistan sekaligus pakar hukum Islam dari Universitas Islam Internasional Malaysia, Mohammad Hashim Kamali, menyebut konsep wasathiyah dalam Al-Qur'an sebagai spirit moderasi beragama, baik berkaitan dengan pemikiran, sikap, dan perbuatan. Kamali juga menggunakan terma Wasathiyah Islam untuk menyebut posisi pertengahan diantara dua ekstremitas (Kamali, 2015: 49 dan 203). Dalam perspektif lain, John Esposito

mengartikan wasathiyah dengan Muslim moderat dengan Muslim progresif atau Muslim liberal. Konsep Muslim moderat juga dibedakan dari Muslim konservatif, tradisionalis, dan fundamentalis (Esposito, 2011: 147). Sementara itu, Haedar Nashir menjelaskan wasathiyah sebagai jalan tengah dalam menghadapi semua persoalan, terutama persoalan keagamaan. Wasathiyah juga dikaitkan dengan karakter kemajuan dan kemodernan (Nashir, 2019: 8). Dalam pengertian ini wasathiyah mendapat tambahan makna, yakni sikap dan pandangan yang menunjukkan karakter kemajuan, progresif, dan penggunaan nalar sehat.

Dalam pertemuan tingkat tinggi yang diikuti ulama dan sarjana Muslim dari berbagai belahan dunia di Bogor pada 1-3 Mei 2018 ditekankan pentingnya wasathiyah Islam. Pertemuan ini menghasilkan kesepahaman bahwa Wasathiyah merupakan strategi yang jitu untuk melawan radikalisme dan mewujudkan peradaban global. Wacana wasathiyah dalam beragama semakin menguat seiring dengan adanya kritik pada program deradikalisasi yang dijalankan pemerintah untuk mengkonter ekstremisme. Karena itulah wasathiyah dalam beragama penting menjadi gerakan sehingga penanggulangan ekstremisme tidak kontra produktif, bahkan melahirkan ekstremisme baru (Nashir, 2019: 70). Pemerintah melalui Kementerian Agama (Kemenag) juga memasukkan kebijakan moderasi beragama dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (2020-2024). Program moderasi beragama merupakan program peninggalan Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama RI (2014-2019).

Rasanya bukan hanya Kementerian Agama, sejumlah instansi pemerintah juga menjadikan moderasi beragama sebagai pusat perhatian. Bahkan, Kepolisian Republik Indonesia (Polri) telah berkomitmen untuk mengganti program deradikalisasi menjadi moderasi beragama dalam penanganan radikalisme dan ekstremisme. Dengan penjelasan ini dapat dikatakan bahwa konsep wasathiyah atau moderasi beragama tidak muncul dari ruang hampa, melainkan ada konteks yang melatarbelakangi. Dalam konteks Islam, wasathiyah penting dihadirkan untuk menjadi alternatif dalam penanganan persoalan ekstremisme dan radikalisme yang terjadi di dunia. Penting diingat negeri tercinta belum benar-benar bebas dari ancaman radikalisme dalam berbagai ekspresinya.

Karakteristik Wasathiyah Islam

Wacana tentang *wasathiyah* Islam kini terus menguat dan dipandang sebagai alternatif menangani persoalan ekstremisme bernuansa keagamaan. Mengenai karakter wasathiyah Islam dapat dirujuk pada hasil Musyawarah Nasional (Munas) Majelis Ulama Indonesia pada 2015. Menurut MUI, sekurang-kurangnya ada 12 prinsip Wasathiyah Islam. Dua belas prinsip itu adalah tengahan (tawassut), seimbang (tawazun), adil (i'tidal), toleran (tasamuh), persamaan (musawa), musyawarah (syura), pembaruan (islah), berpikir prioritas (aulawiyyah), dinamis dan inovatif (tathawwur wa ibtikar), berkeadaban (tahadhdhur), mencintai Tanah Air (wathaniyyah wa muwathanah), dan menjadi pelopor (qudwatiyyah).

Sementara hasil pertemuan ulama dan sarjana Muslim level dunia di Bogor menghasilkan karakter wasathiyah Islam yang lebih ringkas. Turut hadir dalam pertemuan itu Grand Imam of al-Azhar, Syaikh Ahmad Muhammad Ahmad al-Thayyib. Pertemuan itu menghasilkan deklarasi "Bogor Message", yang menjabarkan konsep wasathiyah Islam dengan tujuh karakter utama, yakni: tawazun (memposisikan di jalur tengah dan lurus), i'tidal (berperilaku proporsional dan adil dengan tanggung jawab), tasamuh (mengakui dan menghargai perbedaan dalam semua aspek kehidupan), syura (menyelesaikan masalah melalui musyawarah untuk mencapai konsensus), ishlah (terlibat dalam tindakan reformatif dan konstruktif untuk kebaikan bersama), qudwah (berinisiatif mulia dan memimpin untuk kesejahteraan manusia), dan muwathanah (mengakui negara bangsa dan menghormati kewarganegaraan). Tujuh karakter ini terus disosialisasikan sarjana Muslim dan tokoh-tokoh agama di Tanah Air.

Rasanya sudah banyak publikasi dan forum ilmiah yang mendiskusikan masalah wasathiyah. Organisasi keagamaan lintas iman juga semakin intensif menyuarakan pentingnya wasathiyah. Semua itu diharapkan dapat mengubah pikiran, sikap, dan perilaku umat menjadi lebih moderat. Wasathiyah juga menjadi bagian dari strategi mengkonter radikalisme bernuansa keagamaan. Ekspresi radikalisme itu banyak diwujudkan dalam bentuk kekerasan pada orang-orang yang tidak sepaham dengan diri dan kelompoknya. Kelompok radikalis dengan karakter negatif selalu berpikiran: He who is not with me is against me. Pandangan ini sangat

berbahaya karena dapat menghadirkan teror bagi orang lain (Maarif, 2009: 183). Dampaknya, mereka yang terteror mengalami ketakutan dan kengerian yang luar biasa. Dimensi negatif dari radikalisme pada saatnyat melahirkan "khawarij gaya baru/neo-khawarij" yang memandang enteng penderitaan, bahkan kematian orang lain. Sebagai fenomena sosial keagamaan, radikalisme juga mewujud dalam banyak bentuk.

Ulama kenamaan, Yusuf al-Qardhawi, menggolongkan kelompok-kelompok radikal sebagai "Dhahiriyyah Baru" dengan enam karakter utama, yakni; pemahaman agama yang literal, keras dan menyulitkan, sombong terhadap pendapat mereka, tidak menerima perbedaan pendapat, mengkafirkan orang di luar kelompoknya, dan tidak peduli pada fitnah (Al-Qardhawi, 2007: 49-55). Karakter ini pasti tidak cocok dengan alam kehidupan yang pluralistik. Padahal pluralitas merupakan sebuah keniscayaan, bahkan bagian dari ketetapan Allah [sunnatullah] (QS. Al-Hujurat: 13). Dalam menghadapi tantangan pularitas keagamaan era kontemporer pasti membutuhkan pemeluk agama yang berkarakter moderat, inklusif, dan toleran. Bahkan dalam konteks pandemi Covid-19, terasa sekali adanya desakan dari pemerintah, elit organisasi keagamaan, dan ulama yang menyerukan umat untuk mempraktikkan nilai-nilai wasathiyah. Wasathiyah beragama penting dikedepankan agar umat tidak terjebak pada dua kutub ekstrem dalam merespon tantangan kehidupan keagamaan selama era pandemi. Dengan menekankan pentingnya moderat dalam berpandangan, bersikap, dan berperilaku, maka umat akan terselamatkan jiwanya dari bahaya Covid-19.

Praktik Wasathiyah Islam Era Pandemi

Selama era pandemi dapat ditemukan banyak ekspresi keagamaan yang menunjukkan karakter *wasathiyah*. Ekspresi *wasathiyah* beragama selama era pandemi juga memiliki dasar yang kuat dalam ajaran agama. Disamping itu, *wasathiyah* juga dilakukan umat dengan pertimbangan ilmu pengetahuan ilmiah, khususnya tinjauan dalam ilmu medis. Tujuannya adalah umat tetap sehat dan terselamatkan jiwanya sekaligus dapat menjalankan ibadah dengan baik bersama keluarga di tengah keterbatasan akibat pandemi. Berikut ini dikemukakan beberapa praktik keagamaan yang menunjukkan karakter *wasathiyah* beragama di tengah pandemi.

1. Beribadah di Rumah

Selama era pandemi ulama dari berbagai organisasi keagamaan, seperti MUI, Muhammadiyah, dan NU berpandangan hampir sama. Organisasi-organisasi ini menyerukan agar umat yang tinggal di daerah berbahaya (zona merah) melaksanakan ibadah di rumah. Karena perubahan zona hijau, kuning, orange, dan merah terjadi sangat dinamis, maka organisasi-organisasi keagamaan itu juga menghimbau umat beribadah secara berjamaah di rumah masing-masing bersama keluarga tercinta. Himbauan ini berlaku untuk semua kategori ibadah, baik sunnah atau wajib, yang biasanya dilakukan secara berjamaah di masjid. Dengan demikian, ibadah salat teraweh, salat wajib lima waktu, salat jumat, dan ibadah berjamaah lainnya dihimbau untuk tidak dikerjakan di masjid. Untuk sementara waktu kegiatan di masjid

dibatasi, bahkan jika diperlukan ditutup atau dialihkan fungsinya sebagai tempat penanggulangan Covid-19.

Bahkan untuk salat Idul Fitri dan Idul Adha yang biasanya diselenggarakan secara meriah di masjid atau lapangan juga tidak diperkenankan. Salat dua hari raya ini dianjurkan untuk dilaksanakan secara berjamaah di rumah bersama keluarga. Keputusan ini diperkuat pemerintah melalui keputusan resmi yang dikeluarkan Kementerian Agama dan pemerintah daerah. Semua keputusan itu bertujuan untuk menjauhkan umat dari bahaya Covid-19. Hal itu sejalan dengan perintah yang sangat fundamental dari agama, yakni menjaga diri (Tim Penulis, 2020: 118). Dalam kaitan ini, firman Allah secara tegas melarang hamba-Nya menjatuhkan diri dalam kebinasaan (QS. *Al-Baqarah*: 195). Sejalan dengan itu, Nabi Muhammad juga bersabda; *la dlarara wala dlirara* (Janganlah kamu mencelakakan diri sendiri dan orang lain) [HR. Hakim dan Ibn Majah].

Bukan hanya ibadah salat berjamaah yang harus dikerjakan di rumah, pemerintah juga mengambil kebijakan tegas dengan tidak memberangkatkan calon jamaah haji. Kebijakan ini diputuskan pada musim haji tahun pertama dan tahun kedua pandemi, yakni 2020 dan 2021. Keputusan tegas ini disampaikan Kementerian Agama dan didukung sejumlah organisasi keagamaan seperti MUI, Muhammadiyah, dan NU. Meski keputusan ini awalnya menghadirkan pro dan kontra, tetapi pada akhirnya pemerintah Arab Saudi juga memutuskan tidak menerima jamaah haji negara lain. Pemerintah Saudi Arabia memutuskan pelaksanaan ibadah haji secara terbatas. Pada dua tahun terakhir ini ibadah haji hanya

diperbolehkan untuk warga Saudi dan ekspatriat yang tinggal di tanah suci. Jumlah jamaah haji sengaja dibatasi agar tidak memicu terjadinya kerumunan massa. Padahal dalam kondisi normal, jumlah jamaah haji biasanya mencapai jutaan orang dari seluruh dunia. Tetapi, era pandemi telah memaksa penyelenggaraan ibadah haji dibatasi dan diatur berdasarkan protokol kesehatan yang ketat.

2. **Bekerja dan Belajar dari Rumah**

Seiring adanya kebijakan pemerintah tentang pembatasan sosial selama era pandemi, semua orang juga harus membatasi aktivitas di luar rumah. Untuk itulah instansi pemerintah dan swasta mengatur kegiatan bekerja dengan cara *work from home* (WFH). Dalam kondisi pandemi mulai menunjukkan tanda-tanda melandai kemudian diatur skema *blended system*, yakni gabungan WFH dan *work from office* (WFO). Bukan hanya untuk bekerja, di dunia pendidikan juga ditetapkan kebijakan *study from home*. Kebijakan ini menujukkan pentingnya menempatkan keselamatan jiwa pendidik dan peserta didik sebagai prioritas. Karena itulah satuan pendidikan mulai dari tingkat anak usia dini, dasar dan menengah, serta pendidikan tinggi yang berada di daerah tidak aman dari penularan virus corona diminta tetap melaksanakan pembelajaran jarak jauh. Dengan kata lain, untuk daerah-daerah dengan status zona merah, tidak boleh ada pembelajaran tatap muka.

Pada konteks itulah pelayanan pendidikan pada era pandemi sangat penting untuk memastikan anak-anak

tumbuh kembang dengan baik (*child wellbeing*). Umumnya konsep *child wellbeing* dipahami sebagai kondisi dimana individu memiliki sikap yang positif terhadap diri sendiri dan orang lain, membuat keputusan sendiri dan mengatur tingkah lakunya, menciptakan dan mengatur lingkungan yang kompatibel dengan kebutuhannya, memiliki tujuan hidup, membuat hidup lebih bermakna, serta berusaha mengeksplorasi dan mengembangkan dirinya. Untuk memastikan *child wellbeing* di era pandemi, maka pendidik harus benar-benar bermitra baik dengan orang tua. Kemitraan pendidik dan orang tua penting untuk meminimalkan terjadinya *lost learning* dan *lost generation*. Fenomena *lost learning* terjadi jika guru dan orang tua gagal memberikan pelayanan pendidikan terbaik bagi anak. Fenomena *lost generation* ditandai munculnya generasi yang hilang akibat *lost learning*. Karena itulah semua pihak harus menjadikan pelayanan pendidikan era pandemi sebagai perhatian. Meski dalam perkembangannya saat ini pembejalaran tatap muka sudah dimulai, namun semua pihak harus tetap berhati-hati.

3. Kesadaran Mengikuti Vaksinasi

Sebagai bagian dari pengendalian pandemi Covid-19, pemerintah menyelenggarakan program vaksinasi. Vaksinasi merupakan ikhtiar mewujudkan imunitas terhadap penyakit tertentu, misalnya Covid-19, sehingga dapat mencegah kecacatan atau kematian. Program vaksinasi mendapat dukungan dari berbagai pihak, termasuk organisasi keagamaan. Dari perspektif agama, Azyumardi Azra mengaitkan vaksinasi sebagai bagian

dari karakter moderasi beragama (Azra, 2021). Penerimaan umat beragama terhadap program vaksinasi karena mempertimbangkan keselamatan diri dan jiwa *(hifz al-nafs*). Melalui vaksin, seseorang diharapkan memiliki kekebalan tubuh sehingga tidak mudah terpapar virus corona. Sebagai dasar pentingnya program vaksinasi umat dapat merujuk pandangan MUI Pusat yang pernah mengeluarkan Fatwa Nomor 4 Tahun 2016. Fatwa ini menjawab kebimbangan umat Islam tentang vaksin dan vaksinasi. MUI memfatwakan, hukum vaksinasi 'boleh' (*mubah*). Tetapi MUI menekankan vaksin yang dipakai harus suci dan halal; tidak mengandung unsur haram seperti gelatin dari babi. Unsur seperti ini boleh digunakan hanya dalam keadaan 'benar-benar darurat', yakni selama belum ditemukan unsur vaksin yang suci dan halal.

Dukungan terhadap vaksinasi juga datang dari berbagai organisasi keagamaan. Pimpinan NU, misalnya, menyerukan umat mengikuti vaksinasi Covid-19. Bahkan ditegaskan bahwa vaksinasi merupakan kewajiban bagi setiap individu (*fardlu 'ain*). Sejalan dengan pandangan ini, Muhammadiyah juga mendukung pelaksanaan vaksinasi sebagai bagian dari upaya penanganan pandemi. Dukungan Muhammadiyah itu diberikan setelah semua kaidah keamanan, keefektifan, dan kehalalan vaksin terpenuhi sesuai standar Badan Pengawas Obat dan Makanan (POM) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Poin-poin penting pernyataan resmi Muhammadiyah tentang program vaksinasi adalah: *Pertama*, Muhammadiyah mendukung Badan POM tetap independen dan transparan dalam penentuan keamanan dan tes netralisasi vaksin. *Kedua*,

Muhammadiyah mendukung independensi MUI menjalankan perannya dalam penentuan kehalalan vaksin, dan siap menjadi bagian dari proses tersebut. *Ketiga*, penanganan pandemi tidak semata-mata diselesaikan dengan vaksin. Karena itu, pemerintah penting menerapkan strategi komunikasi, edukasi dan kampanye yang tepat terkait fungsi vaksin. Pemerintah harus memastikan proses monitoring dan evaluasi pasca vaksinasi. *Keempat*, Muhammadiyah dengan infrastruktur kesehatan yang dimiliki ikut bersama-sama mensukseskan program vaksinasi untuk mengatasi pandemi. *Kelima*, walaupun telah dilakukan vaksinasi diharapkan kepada masyarakat untuk tetap menerapkan protokol Kesehatan (Anonim, 2021). Pada saatnya vaksinasi ini diharapkan mewujudkan *herd community*. Dengan demikian, pandemi Covid-19 dapat dikendalikan hingga menjadi endemi.

4. **Ta'awun Sosial**

Kondisi serba sulit akibat pandemi telah menggerakkan semangat antarsesama anak bangsa untuk saling menolong (*ta'awun*). Bahkan spirit saling menolong bukan saja muncul diantara warga bangsa, melainkan juga dari sosok Sarah Gilbert, profesor dan pengembang vaksin Astra Zeneca dari Universitas Oxford Inggris. Dia telah mengajarkan pada kita pentingnya komitmen terhadap nilai-nilai kemanusiaan di tengah kesulitan akibat pandemi yang melanda dunia. Dengan nir-kepentingan, dia mendonasikan semua royalti dari hasil penjualan vaksin Astra Zaneca untuk kepentingan kemanusiaan (Simanjuntak, 2021). Selain melalui orang-perorang,

praktik kedermawanan dan kesukarelaan juga hadir melalui sejumlah ormas keagamaan, seperti Muhammadiyah dan NU. Melalui Muhammadiyah Covid-19 Command Center (MCCC), Muhammadiyah telah mendonasikan dana trilyunan rupiah selama musim pandemi. MCCC juga membantu pasien Covid-19 tanpa pernah melihat latar belakang sosial, agama, dan etnis.

Hal itu menunjukkan bahwa nilai-nilai kedermawanan antarwarga telah membudaya di negeri tercinta. Pengamalan ajaran filantropi ini pun memperoleh apresiasi dunia. Hal itu dapat dibaca dari hasil survei lembaga Charity Aid Foundation (CAF) yang dipublikasikan pada pertengahan Juni 2021. Dalam survei bertajuk *World Giving Index* (WGI) 2021, CAF menempatkan Indonesia sebagai negara paling dermawan di dunia. Yang membanggakan, prestasi ini diraih di tengah pandemi. Itu berarti era pandemi justru menjadi penyemangat sesama anak bangsa untuk tolong-menolong (*al-ta'awun*). Dalam survei WGI yang diikuti 114 negara itu indeks kedermawanan Indonesia diposisikan lebih baik dari negara-negara maju seperti dari Amerika Serikat, Inggris, Kanada, Irlandia, Belanda, Australia, dan New Zealand. CAF mendasarkan penilaian WGI pada tiga indikator, yakni; (1) membantu orang asing, atau seseorang yang tidak dikenal dan membutuhkan bantuan; (2) menyumbangkan uang untuk amal; (3) kesukarelaan meluangkan waktu untuk organisasi sosial.

Komitmen sesama anak bangsa untuk saling menolong merupakan aktualisasi terhadap penegakan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan tanpa pamrih berbagai elemen masyarakat menyumbangkan sebagian hartanya untuk

meringankan beban saudaranya yang tertimpa musibah. Bukan hanya logistik, bantuan juga diberikan dalam bentuk pengobatan, pendidikan anak-anak, dan pendampingan psikologi tehadap korban bencana. Secara bergiliran sejumlah lembaga sosial keagamaan, kampus, dan rumah sakit mengirimkan relawan untuk membantu korban. Karena bencana selalu mengakibatkan terjadinya musibah kemanusiaan, maka dibutuhkan tindakan yang konkrit untuk membantu korban. Komitmen sesama anak bangsa untuk membantu orang lain dengan tanpa pamrih dan mengabaikan latar belakang sosial, agama, dan etnis penting dilestarikan. Hal itu sejalan dengan ajaran al-Qurán yang memerintahkan untuk menyelamatkan sesama atas dasar nilai-nilai kemanusiaan (QS. *Al-Ma'idah*: 32). Kita harus meyakini bahwa kedermawanan merupakan aktualisasi dari ajaran agama yang menekankan pentingnya memberi (*religious gift*). Melalui kedermawanan sesama anak bangsa, negeri ini tetap tangguh dan kuat selama menghadapi pandemi.

5. Beribadah Secara Virtual

Selama era pandemi ada juga fenomena keagamaan yang unik dan menarik diamati. Fenomena keagamaan itu adalah ibadah virtual. Ibadah virtual dilaksanakan umat dalam berbagai bentuk, seperti tahlilan, takziyah, pengajian, tadarus al-Qur'an, silaturrahim Idul Fitri, dan salat berjamaah. Kegiatan tahlilan virtual dan takziyah virtual seakan menjadi ibadah rutin karena hampir setiap saat ada keluarga, teman, dan kolega yang meninggal dunia di tengah pandemi Covid-19. Bahkan pada saat

negeri ini mengalami darurat Covid-19, pada Juni dan Juli 2021, korban meninggal baik karena terpapar virus corona atau penyakit lain sangat banyak. Karena pandemi masih sangat membahayakan, maka orang tidak dapat takziyah langsung ke rumah duka untuk memberikan penghormatan terakhir pada almarhum. Apalagi pemerintah masih memberlakukan kebijakan pembatasan kegiatan masyarakat. Sebagai gantinya, sebagian kantor atau komunitas melaksanakan doa bersama untuk mengenang almarhum. Doa bersama itupun dilakukan secara virtual sehingga kegiatan itu dikenal dengan nama tahlilan virtual atau takziyah virtual. Fenomena ini merupakan tren dalam pemanfaatan media digital untuk kegiatan ibadah selama era pandemi.

Kegiatan beribadah secara virtual juga merambah ke berbagai jenis ritual keagamaan. Diantaranya salat Idul Fitri, Idul Adlha, shalat tarawih, bahkan salat Jumat. Sejak awal era pandemi melanda negeri ini, kegiatan salat Jumat virtual sudah mulai dilakukan sejumlah kelompok. Bahkan meski saat ini era pandemi mulai menunjukkan tanda-tanda melandai, praktik ibadah slat Jumat virtual tetap dilaksanakan. Yang menarik adalah pelaksanaan salat Idul Fitri dan Idul Adlha secara virtual selama era pandemi. Hebatnya, pelaksanaan salat Idul Fitri dan Idul Adlha secara virtual ini diikuti oleh ribuan jamaah. Sebagai contoh, shalat Idul Fitri virtual yang dipimpin Wawan Gunawan Abdul Wahid. Ulama Muhammadiyah ini secara rutin menyelenggarakan ibadah virtual. Bahkan pada salat Idul Fitri Virtual tahun 2021 lalu, kegiatan ini diikuti seribu orang, hingga menembus batas maksimal kapasitas *zoom*. Itupun masih banyak jamaah yang

mengikuti salat Idul Fitri Virtual secara berkelompok di rumah masing-masing. Fenomena ibadah ritual itu disebut Najib Burhani sebagai tradisi baru yang belum dikenal generasi masa lalu (Burhani, 2021: 1 dan 15). Pada awalnya kegiatan ibadah virtual memang menghadirkan kontroversi. terutama dari segi rujukan normatif dan historisnya. Namun seiring perjalanan waktu, berbagai jenis ibadah virtual yang diselnggarakan sebagian umat selama era pandemi dapat dikategorikan sebagai bagian dari ikhtiar menerjemahkan ajaran *wasathiyah* beragama. Ibadah virtual seakan menjadi alternatif bagi sebagian umat di tengah keterbatasan dan kedaruratan akibat darurat Covid-19.

Penutup

Berdasarkan uraian yang dikemukakan terdahulu, maka tulisan ini menyimpulkan bahwa selama era pandemi terdapat beragam ikhtiar dari ulama yang berhimpun di berbagai organisasi keagamaan untuk merespon wabah Covid-19. Di tengah pro dan kontra fatwa ulama dalam merespon tantangan pandemi itulah nilai-nilai *wasathiyah* beragama dinilai dapat menjadi alternatif bagi umat.

Dengan menjalankan ajaran *wasathiyah* dalam beragama, umat dapat menjalankan berbagai kegiatan ibadah secara khusyuk bersama keluarga di rumah sehingga terlindungi dari bahaya Covid-19. *Wasathiyah* dalam beragama di era pandemi penting diterapkan sebagai bagian dari menerjemahkan ajaran agama tentang pentingnya menjaga diri dari bahaya (*hifdz al-nafs*).

Disamping itu, nilai-nalai *wasathiyah* juga selaras dengan ajaran untuk menggunakan pemikiran rasional dan pendekatan keilmuan dalam merespon tantangan kehidupan keagamaan selama era pandemi.

Daftar Pusataka

Al-Qahthaniy, Sa'id bin 'Ali bin Wahfi. *Syarh al-'Aqidah al-Wasithiyah*. Solo: al-Thibyan, 2000.

Al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*. Terj. Arif Munandar Riswanto. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.

Anonim. "Rekomendasi dan Pandangan Muhammadiyah Terkait Vaksin Covid-19". Dalam *Muhammadiyah.or.id* (diakses pada 23 September 2021).

Azra, Azyumardi. "Vaksinasi dan Moderasi Beragama". *Republika* (25 Februari 2021).

Burhani, Ahmad Najib. "Ibadah Virtual," *Kompas* (7 Agustus 2021).

Esposito, John L. *What Everyone Needs to Know About Islam: Anwers to Frequenly Asked Questions from One of America's Leading Exsperts.* New York: Oxford University Press, 2011.

Hendro, Eko Punto. "Pageblug: Tinjauan Aspek Antropologis untuk Mendukung Penerapan Protokol Kesehatan dalam Menghadapi Covid-19 di Jawa Tengah." *Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*. Vol. 4, No. 1 (Desember 2020), 1-11.

Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principel of Wasatiyyah*. USA: Oxford University Press, 2015.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2009.

Mughni, Syafiq A. *Makna di Balik Peristiwa*. Surabaya: Hikmah Press, 2020.

Nashir, Haedar. "Moderasi Indonesia dan Keindonesiaan: Perspektif Sosiologi", disampaikan dalam Pidato Pengukuhan Gurubesar di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (12 Desember 2019).

Simanjuntak, Agustinus. "Sarah Gilbert dan Nilai Kemanusiaan Vaksin". *Jawa Pos* (21 Juli 2021).

Subadi, Tjipto. "Pro-Kontra Penutupan Masjid". *Suara Merdeka* (10 Juli 2021).

Tim Penyusun Kementerian Agama RI. *Tanya Jawab Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian RI, 2019.

Tim Penulis. *Buku Panduan Musyawarah Nasional Tarjih XXXI*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2020.

TABLIQ AKBAR
RAMAHAN KE-1
"Memperkokoh perjuangan menyebarkan islam rahmah di negeri muslim minoritas"
Tausyiah oleh
Prof. Dr. KH. M. Noor Harisudin
Guru Besar UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Wakil Sekretaris PWNU Jawa Timur, Pengasuh Ponpes Darul Hikam Mangli Jember
MASJID NUSANTARA
TSUBAME NIIGATA
1-13 kokucho, Tsubame City, Niigata Preff
2
Maret 2025
16.00 JST
第四北越銀行(Daishi Hokuetsu Bank)
Kantor Cabang : 燕支店(Tsubame-351) No Rek.: 5092526
Nama akun :(シャ)エヌウーニホントクベツシブ
Ippan shadan houjin nihon tokubetsu sibu
Masjid Nusantara Tsubame Niigata
Cp: +81 80 1289 1601

TOLERANSI
ISLAM WASHATIYAH NKRI
DALAM PERSPEKTIF MUI

Oleh: Abu Dzarrin al-Hamidy
Wakil Sekretaris Komisi Pengkajian, Penelitian dan Pelatihan MUI Jawa Timur

Pendahuluan

Wacana mengenai toleransi dan hubungan antarumat beragama—menurut hemat penulis—akan senantiasa aktual sampai kapanpun dan di manapun. Hal ini didasarkan atas suatu asumsi, bahwa selama manusia meyakini "agama" sebagai suatu pedoman hidup atau sumber kebenaran dan kekuatan moral yang *inherent* dengan nilai-nilai ketuhanan maka selama itu pula manusia selalu merujuk dan membutuhkan agama.

Dalam hubungan ini, Islam adalah agama yang mengajarkan nilai-nilai keadilan, perdamaian, dan moderasi dalam semua aspek kehidupan. Salah satu konsep penting dalam Islam yang berkaitan dengan moderasi adalah "Islam Washatiyah" atau "Islam yang Moderat." Konsep ini menggarisbawahi pentingnya menjaga keseimbangan dalam menjalani kehidupan sehari-hari dan menjauhi ekstremisme.

Namun fakta menunjukkan bahwa di dunia ini terdapat lebih dari satu agama di mana pada perkembangan berikutnya terdapat suatu fenomena yang

menarik untuk dicermati, yaitu adanya suatu upaya dari sebagian masing-masing umat atau pemeluk suatu agama—juga aliran-aliran dalam suatu agama—untuk mempengaruhi satu sama lain, bahkan di antaranya dengan disertai tindakan distruktif. Penyebab dari itu, tidak lain adalah adanya suatu *truth claim* (klaim kebenaran)—meminjam istilahnya Max Weber, seperti dikutip M. Syafi'i Anwar—yang berlebihan dari sebagian pemeluk agama atau pengikut suatu aliran dalam agama (M. Syafi`i Anwar, 1993, 3).

Tulisan ini mencoba mencari titik solusi bagaimana sesama umat dan warga Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), apapun *background* agama dan aliran kegamaan atau madzhabnya untuk saling memahami keberadaan masing-masing, seraya saling menyapa dan bekerjasama dalam relasi kemanusiaan melalui pemahaman yang utuh terhadap toleransi. sehingga tercapai tujuan kehidupan berbangsa dan bernegara, yaitu terwujudnya keadilan dan kemakmuran di segala bidang di bawah lindungan Allah swt.

Memahami Diksi Toleransi

Kata "toleransi" secara etimologis berasal dari akar kata kerja dalam bahasa Inggris "tolerate" yang kemudian diderivasi menjadi kata benda "tolerance" yang secara etimologis berarti kesabaran, kelapangan dada dalam melihat realitas (John M. Echols dan Hassan Shadily, 1996, 595; W.J.S. Poerwadarminta dan Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, 1976, 1084). Makna ini kalau ditarik dalam dataran yang lebih praktis, setidak-tidaknya dapat dipahami sebagai suatu sikap menerima terhadap segala perbedaan-

perbedaan yang ada dalam rangka menuju kebaikan dan kedamaian hidup secara bersama-sama. Dengan demikian, arti ini juga mengandung pengertian "hubungan" antara satu pihak dengan pihak lain yang berbeda sehingga ditemukan sikap saling menerima dengan lapang dada atas semua realitas dari perbedaan-perbedaan yang ada. Hubungan tersebut konotasinya masih terkesan pasif—seperti sekedar "merasa" ada pihak lain yang dalam beberapa segi berbeda dengan dirinya—atau belum sampai ke pengertian interaksi secara aktif, lebih-lebih dalam bentuk kerjasama.

Kata "toleransi" dalam bahasa Arabnya ditemukan kata تسـامُح yang merupakan bentuk invinitif (*ism masdar ghayr mim*) dari kata kerja (*fi'l*) تسـامَح - يتسامَح yang mengikuti *wazn* تفاعَل-يتفاعَل di mana salah satu fungsi mengikutkan suatu kata kepada *wazn* ini adalah memberikan makna مشـاركة (*musyarakah*) yaitu suatu peristiwa apa saja yang melibatkan dua pihak atau lebih (Lois Ma'luf, "*Ba'dl Ahkam Qiyasiyah*," dalam *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam,* 1973, و). Dan kiranya makna inilah yang dikehendaki oleh term toleransi, yaitu suatu upaya yang dilakukan dengan melibatkan lebih dari satu pihak dari umat beragama. Kata تسـامُح ini berasal dari akar kata سمـاحًا - يسمُح - سمُح yang menurut kamus *al-Munjid* diartikan صارمن أهل الجود والسماحة (bermurah hati dan toleran) (Ma'luf, *al-Munjid,* 349.) atau dalam kamus *a Dictionary of Modern Written Arabic* diartikan *to be generous* (bermurah hati), *magnanimous* (murah hati), *kind* (baik hati, manis, sayang), *liberal* (bebas, liberal, tidak picik), *openhanded* (murah hati, pemurah) (Hans Wehr, 1971, 428).

Kembali kepada kata "تسـامُح", kata ini dalam kamus *al-Munjid* diartikan تساهل فيه (bersikap murah hati, ramah, toleran) (Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, 1996, 472) atau dalam kamusnya Hans Wehr diartikan *indulgence* (pengikutsertaan, ramah, sabar), *forbearance* (kesabaran, penahanan nafsu), *leniency* (kemurahan hati, kelonggaran), *tolerance* (toleransi, kesabaran, kelapangan dada, daya tahan, tahan terhadap ..., dapat menerima ...) (Hans Wehr, 1971, 428). Apa yang telah terurai dalam makna etimologis dari kata "toleransi" ini tampaknya singkron dengan pengertian terminologisnya sebagaimana yang akan diuraikan.

Seperti tertulis dalam Ensiklopedi Nasional Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan "toleransi" yang dalam hal ini konteksnya adalah "toleransi beragama" adalah sikap bersedia menerima keanekaragaman dan kebebasan agama yang dianut dan kepercayaan yang dihayati oleh pihak atau golongan lain. Hal ini dapat terjadi karena keberadaan atau eksistensi suatu golongan, agama, atau kepercayaan diakui dan dihormati oleh pihak lain. Pengakuan tersebut tidak terbatas pada persamaan derajat, baik dalam tatanan kenegaraan, tatanan kemasyarakatan, maupun di hadapan Tuhan YME tetapi juga perbedaan-perbedaan dalam tata-cara penghayatan dan peribadatannya yang sesuai dengan dasar kemanusiaan dan beradab (Sudibjo, "Toleransi Beragama," *Ensiklopedi Nasional Indonesia,* jil. 16, 384-385). Sementara menurut Umar Hasyim—yang sebelum ia mengemukakan pendapatnya mengenai hakekat "toleransi", ia sendiri mengakui kesulitan menemukan makna "toleransi" yang agak luas di dalam kamus-kamus yang dikenal lengkap

atau bahkan di dalam berbagai ensiklopedia sekalipun—bahwa pada umumnya, "toleransi" diartikan sebagai pemberian kebebasan kepada sesama manusia atau kepada sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya, atau mengatur hidupnya, dan menentukan nasibnya masing-masing selama di dalam menjalankan dan menentukan sikapnya itu tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan syarat-syarat asas terciptanya ketertiban dan keamanan dalam masyarakat (Umar Hasyim, t.t., 22).

Yang perlu digarisbawahi dari kedua pendapat di atas, bahwa inti dari "toleransi beragama" adalah sikap bersedia dengan penuh lapang dada untuk melihat segala bentuk perbedaan yang ada di antara umat beragama yang kemudian terejawantah dalam sikap saling menghargai dan saling menghormati sehingga masing-masing umat beragama merasakan kebebasan untuk mengamalkan ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Berdasarkan pemahaman ini, pada dasarnya bentuk sikap toleransi beragama, lebih-lebih di suatu kawasan yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi dan egalitarianisme, sangat terkait erat dengan suatu pandangan yang mengakui *the right of self determination*, yaitu suatu hak menentukan sendiri nasib pribadi masing-masing umat dalam menentukan keyakinannya untuk memilih suatu agama atau bahkan tidak menentukan pilihannya sama sekali alias tidak beragama (atheis). Dalam mengaplikasikan haknya itu, tentunya seseorang tidak dapat bersikap "menang sendiri" atau mengorbankan hak orang lain, seperti menghalang-halangi orang lain itu untuk memeluk suatu agama termasuk menjalankan ajaran-ajaran agama

yang diyakininya. Dengan demikian, pengakuan akan *the right of self determination* inilah yang menjadi "landasan utama" dalam bertoleransi (Umar Hasyim, t.t., ibid).

Selanjutnya untuk lebih memperjelas aplikasi terminologi toleransi di atas dalam kehidupan umat beragama, ada baiknya diperhatikan segi-segi atau elemen-elemen dalam toleransi, yang dalam hal ini setidak-tidaknya dijumpai 5 hal, yaitu:

1. Mengakui hak setiap orang. Artinya suatu sikap mental dari kalangan umat beragama yang mengakui hak setiap orang di dalam menentukan pilihannya dalam beragama;
2. Menghormati keyakinan orang lain. Arah dari elemen yang kedua ini adalah tidak dibenarkan seseorang memaksakan apa yang diyakininya untuk juga diyakini oleh orang atau golongan lain. Karena bagaimanapun soal keyakinan—dalam hal ini agama—adalah urusan pribadi yang bersifat transendental;
3. *Agree in disagreement,* yakni setuju dalam perbedaan. Elemen ini begitu identik dengan sosok Mukti Ali, mantan Mentri Agama Republik Indonesia, karena beliaulah termasuk yang mempopulerkannya. Fokus elemen ini adalah perbedaan itu tidak harus melahirkan permusuhan karena ia selalu ada di dunia ini (baca: sunnatullah) kapanpun dan di manapun. Untuk itu, fenomena perbedaan agama tidak semestinya memunculkan pertentangan;
4. Saling pengertian di antara umat beragama. Artinya, bila hal ini tidak dimiliki oleh masing-masing pemeluk agama maka yang terjadi adalah saling membenci, saling berebut pengaruh dalam rangka memonopoli

kebenaran. Dan ujung-ujungnya adalah konflik di antara umat beragama akan terjadi.

5. Kesadaran dan kejujuran. Dalam hal ini, kiranya dapat diilustrasikan, di sebuah kendaraan bus umum misalnya terdapat seorang ibu dengan anaknya yang masih kecil menangis dengan keras. Orang-orang yang ada di sekitarnya bila tidak toleran, tentunya mereka akan menggerutu atau bahkan mengumpat ibu itu karena dirasakan sangat mengganggu. Sementara yang berjiwa toleran, tentunya mereka akan menekan perasaannya, dan bahkan merasa kasihan kepada si ibu itu seraya membantu menenangkan sang ibu dari kecemasan. Dari ilustrasi tadi dapat disimpulkan, bahwa toleransi itu menyangkut sikap jiwa dan kesadaran batin seseorang. Kesadaran jiwa menimbulkan kejujuran dalam sikap dan tingkah laku (Umar Hasyim, t.t., 23-25).

Klasifikasi Ayat dan Surat dalam al-Qur'an tentang Toleransi dan Hubungan Antarumat Beragama Sesuai dengan Tempat Turunnya

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata yang terbentuk dari akar kata "سمُح-يسمُح-سماحًا", namun ini bukan berarti al-Qur'an tidak menguraikan persoalan toleransi beragama. Oleh karena itu langkah yang dilakukan berikutnya—sebagaimana telah disinggung pada bab pertama dalam metode pendekatan—adalah dengan cara men-*cover* unsur-unsurnya dalam al-Qur'an berdasarkan elemen-elemen toleransi seperti yang telah diuraikan di atas. Berdasarkan cara inilah, klasifikasi yang dimaksudkan dalam sub tulisan ini dilakukan.

Namun sebelumnya perlu dicatat, bahwa salah satu hal yang dapat membantu untuk mengungkap petunjuk al-Qur'an tentang tema yang dikaji dalam tulisan ini adalah dengan juga memahami periodesasi turunnya al-Qur'an atau dalam ilmu *ulum al-Qur'an* lebih dikenal dengan *'ilm al-Makki wa al-Madani*.

Sebagaimana diketahui, bahwa Rasulullah SAW dalam menjalankan risalahnya berdomisili atau terfokus di dua tempat, yaitu *Makkah* dan *Madinah*. Di dua tempat inilah pada umumnya ayat-ayat atau surat al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian para ulama *'ulum al-Qur'an* membagi sejarah turunnya al-Qur'an dalam dua periode, yakni periode sebelum Nabi SAW hijrah ke *Madinah* dan periode sesudah hijrahnya ke *Madinah*. Ayat-ayat atau surat yang turun pada periode pertama dinamai dengan ayat-ayat atau surat *Makkiyah* sedangkan pada periode kedua dinamai ayat-ayat atau surat *Madaniyah* (Manna' Khalil al-Qattan, 1973, 53-54). Al-Zarkashi menjelaskan, bahwa terdapat tiga pengertian *Makkiyah* dan *Madaniyah*, yaitu:

1. *Makkiyah* adalah ayat-ayat atau surat yang turun di *Makkah* dan *Madaniyah* adalah ayat-ayat atau surat yang turun di *Madinah*;
2. *Makkiyah* adalah ayat-ayat atau surat yang turun sebelum Nabi SAW berhijrah meskipun turun di *Madinah* sedangkan *Madaniyah* adalah ayat-ayat atau surat yang turun setelah beliau hijrah walaupun ayat atau surat itu turun di *Makkah*;
3. *Makkiyah* adalah ayat-ayat atau surat yang berhubungan dengan seruan terhadap orang-orang yang menetap di *Makkah* sedangkan *Madaniyah* berisi

tentang seruan yang ditujukan kepada orang-orang yang berada di *Madinah* (al-Zarkashi, juz 1, t.t., 249-252).

Sementara ibn 'Arabi menjelaskan lebih terinci seperti dikutip oleh al-Suyuti, bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'an dapat dipetakan bukan hanya dalam konteks *Makki* dan *Madani* tetapi juga *safari* (ayat yang turun ketika Rasulullah SAW dalam perjalanan atau bepergian), *hadari* (ayat yang turun ketika Rasulullah SAW tidak sedang dalam perjalanan), *layli* (ayat yang turun pada pada malam), *nahari* (ayat yang turun pada siang malam), atau *samai* (ayat yang tidak turun di bumi, seperti pada saat terjadinya peristiwa *isra'-mi'raj*), *ardi* (ayat yang turun di bumi), ayat yang turun di antara langit dan bumi, dan ayat yang turun di bawah tanah, seperti di dalam goa (al-Suyuti, juz 1, t.t., 9).

Terlepas dari ragam pemetaan yang ada seperti tersebut di atas, yang jelas *stressing* yang ingin dituju oleh *ilm al-Makki wa al-Madani*, salah satunya adalah untuk mengetahui sejauh mana urgensitas suatu masalah yang sedang dijadikan topik pembicaraan juga untuk mengetahui ayat-ayat mana yang turun lebih dulu dan ayat-ayat mana yang turun kemudian. Hal yang disebut terakhir ini menjadi sangat urgen bagi ulama yang berpendapat bahwa di dalam al-Qur'an terdapat *nasikh-mansukh* atau yang berpendapat *takhsis*. Artinya, ayat yang turun lebih dulu dikategorikan ayat yang *mansukh* atau *mukhassas.* Sedangkan yang turun kemudian dikategorikan sebagai ayat *nasikh* atau *mukhassis}*. Dalam kaitan ini, bertitik tolak dari pandangan Muhammad 'Abduh, juga tentunya Muhammad Rashid Rida berkenaan dengan ciri-

ciri pokok penafsirannya, kiranya mereka termasuk yang menolak adanya *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an mengingat masalah *nasikh-mansukh* termasuk sesuatu yang datang dari luar al-Qur'an—yakni hanya berdasarkan riwayat-riwayat yang validitasnya belum dapat dipertanggungjawabkan—atau tidak pernah dinyatakan sendiri oleh Rasulullah SAW. Sementara dalam masalah *takhsis* tentunya juga tidak diterima oleh 'Abduh karena seluruh ayat-ayat al-Qur'an bersifar *'amm*.

Adapun maksud dilakukannya pemetaan "sejumlah"—untuk menghindari pemakaian kata "seluruh"—ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah* dalam sub tulisan ini kiranya lebih tepat diarahkan untuk mengetahui sejauh mana urgensitas permasalahan yang dibicarakan, yaitu dalam hubungannya dengan toleransi dan hubungan antarumat beragama. Berikut ini akan dikemukakan klasifikasi ayat-ayat atau surat *Makkiyah* dan *Madaniyah* (penulis sangat terbantu oleh karya Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi. Dalam kitab tersebut, al-Baqi selalu menuliskan kode (ك) yang berarti ayat *Makkiyah* dan (م) yang berarti ayat *Madaniyah* pada setiap akhir penulisan ayat dan sebelum penulisan nomor ayat dan surat. Lihat Muhammad Fu'ad `Abd al-Baqi, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, t.t.) yang bersinggungan dengan tema toleransi dan hubungan antarumat beragama (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ) Prop. Daerah Tk. I Jatim dengan beberapa modifikasi penambahan dan pengurangan. Lihat LPTQ Prop. Daerah Tk. I Jatim, *Klasifikasi Ayat-ayat al-Qur'an dan Terjemahnya*, t.t., 518-524.) seperti dalam tabel berikut:

AYAT-AYAT/SURAT *MAKKIYAH*

NO.	NAMA-NOMOR SURAT	NOMOR AYAT	NO.	NAMA-NOMOR SURAT	NOMOR AYAT
1	*Al-An'am* (6)	52,107,108,148 151	14	*Al-Zumar* (39)	3
2	*Al-A'raf* (7)	96, 158, 199	15	*Al-Mu'min* (40)	78
3	*Yunus* (10)	19, 99	16	*Al-Shura* (42)	15
4	*Hud* (11)	118, 119	17	*Al-Jathiyah* (45)	14
5	*Al-Nahl* (16)	35, 36, 43, 93, 125	18	*Al-Ahqaf* (46)	13
6	*Al-Kahfi* (18)	29	19	*Al-Hujurat* (49)	13
7	*Al-Anbiya '* (21)	7, 107	20	*Al-Waqi'ah* (56)	57-74 (18 ayat)
8	*Al-Hajj* (22)	17, 40, 67, 68, 69	21	*Al-Mumtahanah* (60)	8, 9
9	*Al-Furqan* (25)	63	22	*Al-Muzammil* (73)	10
10	*Al-Qasas* (28)	56	23	*Al-Insan* (76)	3
11	*Al-Ankabut* (29)	18, 46	24	*Al-'As r* (103)	3
12	*Luqman* (31)	15	25	*Al-Kafirun* (109)	1, 2, 3, 4, 5, 6
13	*Saba'* (34)	24, 25, 26, 27, 28			

AYAT-AYAT/SURAT *MADANIYAH*

NO.	NAMA-NOMOR SURAT	NOMOR AYAT	NO.	NAMA-NOMOR SURAT	NOMOR AYAT
1	*Al-Baqarah* (2)	62, 109, 139, 143, 213, 256	5	*Al-Anfal* (8)	61
2	*Ali 'Imran* (3)	20, 64, 85, 103, 104, 110, 112, 113, 114, 115, 134, 159, 199	6	*Al-Tawbah* (9)	6
3	*Al-Nisa '* (4)	36, 86, 123, 124, 171	7	*Al-Nur* (24)	54
4	*Al-Ma'idah* (5)	5, 8, 16, 48, 65, 69, 77, 99	8	*Al-Ahzab* (33)	48

Berdasarkan klasifikasi di atas maka penulis berpandangan bahwa ternyata sebagian besar ayat-ayat atau surat yang membicarakan sekitar tema toleransi dan hubungan antarumat beragama, termasuk di dalamnya persoalan pluralisme agama, telah diturunkan pada periode *Makkah* kecuali beberapa ayat dalam 8 (delapan) surat sebagaimana tersebut di atas yang turun pada periode *Madinah*.

Dengan demikian, persoalan-persoalan yang berkaitan dengan toleransi dan hubungan antarumat beragama adalah persoalan yang teramat penting dan mendasar yang sederajat dengan persoalan keimanan, keadilan, persamaan derajat, kehidupan sosial, atau berbuat baik (*ihsan*) terhadap sesama, dan permasalahan-permasalahan universal lainnya yang sejak dini telah disampaikan dan

disosialisasikan dalam kehidupan umat Islam di *Makkah* khususnya yang pada masa itu masih dalam taraf pertumbuhan (Mustafa Muslim, *Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu'i,* 1989, 37; al-Qattan, 52, 63).

Wujud Toleransi dan Hubungan Antar Umat Beragama dalam Pandangan MUI

Sebelum diuraikan lebih lanjut, sikap toleransi dalam beragama ternyata telah menjadi *concern* utama bagi MUI dengan memunculkan komisi khusus, yaitu Komisi Antar Umat Beragama baik di tingkat Pusat maupun di tingkat Propinsi Jawa Timur khususnya (MUI Propinsi Jawa Timur, 2013, 9), mengingat Bangsa Indonesia terdiri dari banyak etnis, agama, ras, dan golongan, lebih-lebih tersebar di 17.000 pulau. Hal ini bukan perkara sepele dalam menjaga integrasi dan persatuan dalam satu kesatuan wilayah negara dari perpecahan dan disintegrasi. Maka begitu sangat pentingnya peran ini, MUI—tentu bersama ormas-ormas Islam yang ada seperti NU dan Muhammadiyah—sebagai mitra Pemerintah menjadikan misinya sebagai organisasi yang mengembangkan ukhuwah Islamiyah menuju terwujudnya persatuan dan kesatuan umat Islam dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI); juga merupakan organisasi yang tertanam di dalamnya 9 orientasi perkhidmatan MUI, yaitu *diniyah* (keagamaan), *irsyadiyah* (memberi arahan), *istijabiyah* (responsif), *hurriyah* (independen), *ta'awuniyah* (saling tolong-menolong), *syuriyah* (permusyawaratan), *tasamuh* (toleransi dan moderat), *qudwah* (kepeloporan), *duwaliyah* (mendunia) (MUI Propinsi Jawa Timur, 2013, 12-13).

Kemudian untuk lebih efektifnya pembahasan tentang tema yang dikaji dalam hubungannya dengan sub tema ini, penulis mencoba mengkaji sebagian ayat-ayat yang telah terinventarisir di atas yang kemudian ditransformasikan ke dalam pokok-pokok pikiran (periskop) secara berurutan.

Berikut adalah kandungan ayat-ayat al-Qur'an tentang toleransi dan hubungan antarumat beragama sebagaimana telah ter-*cover* dalam tabel di atas yang dalam hal ini dikemas ke dalam beberapa pedoman dasar yang menjadi acuan bersikap dalam kehidupan umat beragama menurut konsep Islam Washatiyah dalam pandangan MUI:

1. Bersikap Seimbang (*Tawazun*) atau Moderat (*Tawassut*): Manifestasi dari *Truth Claim* Secara Wajar dan tidak Berlebih-lebihan

Setiap agama, terutama yang tergolong ke dalam agama-agama *samawi,* seperti Islam, Yahudi, Kristen, Hindu, Budha, dan Khonghucu mempunyai sejarah dan ajaran tersendiri serta menegaskan apa yang disebut sebagai "klaim kebenaran" (*truth claim*). Dengan klaim kebenaran itu setiap agama menyatakan ajarannya merupakan "totalitas sistem makna yang berlaku bagi seluruh kehidupan, baik individual maupun sosial." Sebagai sistem makna setiap agama secara kodrati memang cenderung menegaskan klaim kebenaran teologis yang dimilikinya. Dan sebagai penganut agama, manusia tak dapat mengetepikan hubungan antara kitab sucinya dengan *truth claim* karena agama tanpa *truth claim* ibarat pohon tak berbuah. Tanpa adanya *truth claim* yang oleh Whitehead disebut "dogma" (Alfred North Whitehead,

1974, 57), atau oleh Fazlur Rahman disebut "normatif" (*transcendent aspect*) (Fazlur Rahman, 1985, 194). Maka agama sebagai bentuk kehidupan (*form of life*) yang *distinctive* tak akan punya kekuatan simbolik yang menarik pengikutnya.

Lebih jauh lagi, dalam hubungannya dengan pemikiran teologis seseorang dari berbagai penganut agama—dan inilah yang menjadi penyebab ketertarikannya dengan agama yang dianutnya—menurut Ian G. Barbaour (Ian G. Barbour, "Paradigms in Science and Religion", 1980, 239), paling tidak ada dua ciri yang menonjol darinya. Pertama, pemikiran teologis yang bersifat *personal commitment* terhadap ajaran agama yang dipeluknya. Agama adalah persoalan hidup dan mati (*ultimate concern*). Seorang pemeluk agama tentu akan mempertahankan ajaran-ajaran agamanya dengan gigih, hingga rela berkorban. Di sini, agama erat kaitannya dengan emosi. Kedua, "bahasa"—atau katakanlah "cara pandang"—yang digunakan oleh seseorang dari pemeluk agama itu adalah bahasa seorang "pelaku" atau "pemain" (*actor*), bukan bahasa pengamat atau peneliti dari luar (*spectator*) yang bersifat netral, jauh dari emosi atau dalam ilmu agama-agama disebut cara pandang "fenomenologi" (Budhy Munawar-Rahman, "Dialog Iman dan Hubungan Agama-agama," *Ulumul Qur'an,* 1993, 90; Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Prespektif Filsafat Parennial,* 1995, 74. Oleh karena itu, kesetiaannya pada agama berimplikasi total-menyeluruh terhadap kehidupannya. Seorang agamawan yang baik selalu menunjukkan dedikasi yang tinggi dan sanggup

menderita untuk mempertahankan prinsip dalam rangka mencapai tujuan seperti yang diperintahkan agamanya.

Apabila diskripsi Barbaour di atas benar maka *truth claim* yang dipahami secara mentah dan emosional—kalau tidak boleh dikatakan salah—dengan "menggebyah-uyah" semua persoalan akan menimbulkan banyak problem. Sejarah menjadi saksi perselisihan, pertikaian, konflik, dan peperangan antara komunitas agama, baik di kawasan Asia, Afrika, Eropa, maupun Amerika. Atau yang masih segar dalam ingatan masyarakat umat beragama di Indonesia, sebut saja peristiwa Situbondo, pada tanggal 10 Oktober 1996, peristiwa Tasikmalaya, pada tanggal 26 Desember 1996, peristiwa Rengasdengklok pada bulan Februari 1997, peristiwa Buaran/Banyuurip-Pekalongan pada 24, 25, dan 26 Maret 1997 (Djoko Suryo, "Kerusuhan Lokal dalam Prespektif Sejarah," *Ulumul Qur'an,* 1997, 8). Dan perlu diketahui, ternyata *truth claim* bukan hanya terjadi dalam batas antaragama namun juga terjadi dalam intern pengikut agama-agama itu sendiri. Perbedaan interpretasi antara Katolik dan Protestan, antara sekte-sekte yang ada dalam Protestan, antara Islam *Sunni* dan Islam *Shi'i,* antara Budha Mahayana dan Hinayana, antara pemikiran Tradisonalis dan Modernis, antara Neo-Modernis dan Fundamentalis, dan sebagainya adalah contoh-contoh yang bisa dilihat (M. Amin Abdullah, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama," *Ulumul Qur'an,* 1993, 92).

Maka jauh-jauh sebelumnya, al-Qur'an (5: 77) berpesan dengan menggunakan istilah "jangan berlebih-lebihan dalam beragama" (- لا تغلوا فى دينكم...) dan jauh dari

upaya "pemaksaan" untuk meyakini suatu agama (lihat al-Qur'an, 2: 256; 10: 99). 'Abduh dan Rida menulis, bahwa yang dimaksud dengan "berlebih-lebihan dalam beragama" di sini tidak lain adalah adanya suatu eksploitasi pemahaman terhadap wahyu demi memenuhi kepentingan hawa nafsu yang justru melahirkan kesalahan yang menyesatkan. Ayat ini *khitab*-nya memang ditujukan kepada *Ahl al-Kitab* yang cenderung menganggap para Nabi dan orang-orang *salih* mereka sebagai tuhan dengan tujuan meraup keuntungan materi. Serupa itu, mereka juga cenderung membuat-buat syariah ibadah sendiri dan mengharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah swt. Dengan demikian, mereka bukan hanya tersesat tetapi juga menyesatkan pengikut-pengikutnya (Rida, *Tafsir al-Manar*, jil. 6, 488-489; al-Tabari, *Tafsir al-Tabari al-Musamma Jami` al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, juz 4, 1992, 255-256; Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-`Azim*, juz 2, t.t., 82; Ahmad al-Sawi al-Maliki, *Hashiyat al-`Allamah al-Sawi `ala Tafsir al-Jalalayn*, jil. 1, t.t., 298). Konsekwensi dari sikap berlebih-lebihan ini kiranya bisa dibaca, yaitu akan melahirkan sikap eksklusif yang pada akhirnya golongan yang tidak seide dicap "salah" dan "menyimpang".

Selanjutnya, kecenderungan manusia untuk mengantongi *truth claim* yang berlebihan yang potensial untuk eksklusif dan destruktif itu, oleh al-Qur'an dinetralisir dalam bentuk anjuran untuk selalu waspada terhadap bahaya ekstrimitas dalam berbagai bentuknya yang pada gilirannya akan menutup berbagai kemungkinan dialog intern dan antarumat beragama. Al-Qur'an menganjurkan manusia Muslim untuk saling memperingatkan, saling menasehati (bentuk euphemisme

dari istilah kritik) dalam proses perjalanan pencarian "kebenaran" dan "kesabaran" (lihat al-Qur'an, 103: 3). Menurut hemat penulis, kepedulian al-Qur'an terhadap kecenderungan manusia—baik sebagai pribadi maupun kelompok/golongan—untuk mengutamakan *truth claim* itu memang dapat dibenarkan, lantaran manusia selalu ingin memiliki *"way of life"* (pedoman hidup) yang final. Namun demikian, dalam dataran historis di mana agama-agama itu hadir dan berhadapan dengan pluralisme keagamaan sebagai suatu realitas sosial yang hidup di tengah-tengah masyarakat, sikap eksklusivisme (tertutup dan menang sendiri) itu tidak bisa dipertahankan. Dan sebagai gantinya adalah sikap inklusivisme (terbuka) yang positif di mana masing-masing agama dapat dan perlu berdialog bukan saja dengan dirinya sendiri tetapi juga dengan pihak-pihak di luarnya.

Al-Qur'an dalam dataran konseptual, telah memberi resep atau arahan-arahan yang sangat diperlukan bagi manusia Muslim untuk memecahkan salah satu masalah kemanusiaan universal, yaitu realitas pluralitas keberagamaan manusia. Al-Qur'an sering menyebut para pemeluk agama Islam sebagai "أمـة وسـطا" (al-Qur'an, 2: 143), yakni umat yang bersikap tengah-tengah. 'Abduh, seperti yang ditulis oleh Rida, dalam hal ini mengartikan (Rida, *Tafsir al-Manar*, jil. 2, 4):

أن المسلمين خيار وعدول لانهم وسط ليسوا من أرباب الغلو فى الدين المفرطين ولا من أرباب التعطيل المفرطين

Sesungguhnya umat Islam (secara konseptual) merupakan umat pilihan dan adil, (mestinya) tidak ada sikap keagamaan yang

berlebihan dan menegasikan dalam diri mereka terhadap pihak lain yang berbeda.

Kalangan *mufassirin* lainnya seperti al-Tabari (*Tafsir al-Tabari*, juz 2, 8-10; bandingkan al-Jurjani, *Kitab al-Ta`rifat*, 1988, 147) dapat saja menafsirkan istilah *"wasat"* di atas dengan berbagai versi, tetapi jika ayat itu dipahami dan ditilik dari sudut pandang pluralitas keberagamaan manusia maka tampak bahwa al-Qur'an memang menseyogyakan umat manusia untuk "tidak berlebih-lebihan" dalam segala hal, termasuk di dalamnya "berlebih-lebihan" dalam persoalan kehidupan keberagamaannya.

Dalam kaitan ini, penulis mencoba mengkaji agak lebih jauh penafsiran dua ayat berikut yang hampir sama bunyi redaksinya, yaitu ayat 62 surat *al-Baqarah*:

إن الذين أّمنوا والذين هادوا والنصرى والصبئين من أمن بالله واليوم الآخروعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون

Dan ayat 69 surat *al-Ma'idah*:

إن الذين أّمنوا والذين هادوا و الصبئون و النصرى من أمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون

Sebagaimana telah disinggung, bahwa secara sepintas ketiga ayat itu menunjukkan jaminan Allah atas keselamatan semua golongan yang disebutkan di

dalamnya, apakah itu orang mukmin, orang Yahudi, orang Nasrani, maupun orang *Sabi'in* asal memenuhi tiga persyaratan yang ada. Jika demikian halnya, di mana letak keistimewaan umat Islam kalau semuanya akan selamat?. Lantas bagaimana dengan surat Ali `Imran ayat 19 dan 85 yang intinya menerangkan bahwa kebenaran agama yang absolut itu ada pada Islam.

Secara mendasar, para pakar tafsir, baik dari kalangan klasik maupun modern menyadari kesulitan menafsirkan kedua ayat di atas mengingat ayat-ayat lain menunjukkan hanya Islamlah yang dijanjikan keselamatannya oleh Allah SWT. Dari kalangan klasik, misalnya al-Tabari (w. 310 H./932 M.) yang pandangan-pandangannya banyak memberikan inspirasi buat ahli-ahli tafsir selanjutnya, berpendapat bahwa jaminan Allah tersebut bersyaratkan tiga hal: beriman (*man amana*), percaya pada hari kemudian (*amana bi al-yawm al-akhir*), dan berbuat baik (*`amila salih*). Syarat beriman itu termasuk beriman selain kepada Allah swt juga kepada Muhammad saw. Atau dengan kata lain, yang dimaksud dalam kedua ayat di atas adalah mereka yang telah memeluk Islam (al-Tabari, juz 1, 361-365 dan juz 4, 250). Sementara itu, Fakhr al-Din al-Razi (544-604 H.) sambil memperkuat pendapat al-Tabari, menyatakan bahwa ketiga syarat yang dikemukakan dalam kedua ayat di atas tak lain dari esensi ajaran Islam (al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatah al-Ghayb,* jil. 2, juz 3, 1990, 97-98). Tak berbeda dengan al-Zamakhshari (w. 528 H.), ia tidak saja membatasi pada ketiga syarat di atas. Bahkan lebih jauh lagi, ia menekankan bahwa dari kelompok pertama (umat Islam) juga ada yang belum memenuhi persyaratan tersebut sebab di antara mereka

ada yang beriman hanya di mulut saja (munafik) (al-Zamakhshari, *al-Kashshaf `an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa `Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil,* juz 1, 146). Ibn Kathir (w. 774 H.) lain lagi pendapatnya, ia seolah-olah setuju dengan sebuah hadis yang diriwayatkan ibn `Abbas yang menyatakan bahwa ayat 62 surat *al-Baqarah* di atas telah di-*naskh* dengan turunnya ayat 85 surat *Ali `Imran* yang intinya bahwa hanya Islam yang diterima atau yang diridai Allah SWT sebagai agama (Ibn Kathir, juz 1, 103. Juga lihat al-Tabari, juz 1, 365).

Sementara penafsiran-penafsiran modern mengenai ayat 62 surat *al-Baqarah*—tentunya juga ayat 69 surat *al-Ma'idah*—juga menunjukkan keragaman pandangan, bahkan mungkin lebih radikal. `Abduh, sebagaimana dikutip oleh Rida berpendapat, bahwa syarat pertama, yakni beriman kepada Allah tidak harus dibatasi dengan keimanan menurut cara Islam, atau dengan lain perkataan, bahwa keimanan sejati kepada Allah dapat juga ditemukan di luar Islam (Rida, *Tafsir al-Manar*, juz 1, 336-339; lihat juga penafsirannya pada al-Qur'an, 5: 69 dalam ibid., juz 6, 477-479). Menurut Alwi Shihab, mungkin yang dimaksud 'Abduh dan Rida dengan الذين آمنوا itu adalah bahwa orang-orang terdahulu yang beriman kepada Allah sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw (Alwi Shihab, 1997, 80).

Al-Tabataba'i lain pula penafsirannya, baginya Allah SWT tidak memandang pada agama tertentu tetapi yang terpenting adalah substansi dan esensi yang terkandung dalam agama itu. Selama tiga syarat dalam ayat tersebut terpenuhi, janji Tuhan itu akan terlaksana (al-Tabataba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* jil. 1, 1973, 193). Paradigma

yang ditawarkan oleh al-Tabataba'i ini juga dapat dirasakan pada tulisan-tulisan Fazlur Rahman dan yang sejalan dengannya, khususnya mereka yang berusaha untuk menunjukkan semangat inklusivisme Islam, demikian sebagaimana dikutip Alwi Shihab (Alwi Shihab, 1997, 80).

Kiranya cukup jelas, bahwa para pakar tafsir terdahulu (klasik) lebih menekankan pandangannya yang bersifat eksklusivistik dan hati-hati. Karena itu mereka membatasi hanya Islam sebagai satu-satunya agama yang akan mendapat jaminan keselamatan. Sementara sebagian pakar tafsir modern memberi peluang adanya kemungkinan jaminan Allah kepada kelompok lain yang memenuhi persyaratan yang ada. Namun demikian, sebagaimana ditegaskan oleh Sayyid Qut}b, salah seorang eksponen tafsir modern, ketika ia menafsiri al-Qur'an, 3: 19 dan 85, ia menyatakan bahwa validitas keimanan kelompok-kelompok selain Islam hanya terbatas pada masa pra Muhammad saw (Sayyid Qutub, *fî Zilal al-Qur'an,* jil. 1, juz 3, 1986, 373-374 [untuk al-Qur'an, 3: 19] dan 404-405 [untuk al-Qur'an, 3: 85]). Di sini, gema pendapat ahli-ahli tafsir klasik jelas terlihat.

Demikian sekitar penjelasan tentang penafsiran al-Qur'an, 2: 62 dan al-Qur'an, 5: 69. Menyadari tidak tuntasnya para pakar tafsir membahas nasib umat non-Islam sebagaimana tersebut di atas, ada suatu komentar menarik dari Alwi Shihab, bahwa ia senantiasa berharap dan berdo'a kepada Allah SWT agar kolega-koleganya atau orang-orang yang berada di sekitarnya yang sama-sama mendalami dan berdiskusi dalam rangka mencari titik temu (*common platform*) agama-agama di Harvard

University—yang beriman kepada keesaan Tuhan dan percaya kepada hari kemudian serta dengan tulus berbuat baik kepada sesama, khususnya yang dirasakan sendiri oleh Alwi Shihab—digolongkan ke dalam kategori yang mendapatkan jaminan keselamatan Allah SWT sebagaimana juga hal ini dipegangi oleh 'Abduh dan Rida.

2. Mengakui dan Menghormati Eksistensi Masing-masing Agama

'Abduh mencoba memberikan interpretasinya berkenaan dengan firman Allah swt di dalam al-Qur'an, 5: 48:

... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولوشاء الله لجعلكم أمة وحدة ولكن ليبلوكم فى ماءاتيكم فاستبقواالخيرت الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون.

Penggalan ayat 48 dari surat *al-Ma'idah* di atas merupakan kalimat baru (*jumlat isti'nafiyah*) yang menjelaskan alasan perintah Allah swt untuk mendasarkan segala putusan hukum pada al-Qur'an dan laranganNya memperturuti hawa nafsu yang tertera dalam bagian awal ayat ini. Yakni, al-Qur'an diturunkan—salah satunya—berfungsi membenarkan kitab-kitab terdahulu sekaligus merupakan standar suatu kebenaran hakiki (*muhaymin*) dari apa yang telah berlaku pada masa sebelum diturunkannya al-Qur'an. Dari itu, hendaknya kebenaran al-Qur'an difungsikan sebagaimana mestinya bukan malah ditinggalkan karena tuntutan hawa nafsu semata. Apa yang terkandung dalam al-Qur'an merupakan شِرْعَة atau شَرِيعَة (aturan/pedoman hidup) dan مِنْــهاج (jalan

kehidupan) khususnya bagi umat Muhammad saw. Serupa itu, Allah swt juga telah menjadikan pedoman kehidupan dan memberikan petunjuk kepada setiap umat sebelum Muhammad saw. Maksud dari itu semua adalah tidak lain agar supaya masing-masing umat itu mematuhi dan melaksanakannya sehingga dicapai kehidupan yang bahagia, penuh kedamaian, dan kemaslahatan (Rida, *Tafsir al-Manar,* juz 6, 412-413).

Dalam pada itu, realitas sosial dan sejarah menyatakan bahwa antara *shari'ah* Muhammad saw dengan *shari'ah* sebelumnya terdapat ketidaksamaan atau perbedaan. Namun demikian dijumpai semacam nilai yang menyatukan *shari'ah* yang berbeda-beda itu yang tak lain adalah nilai ketauhidan dan kepasrahan total kepada Allah swt. Hikmah dari adanya perbedaan itu dengan sendirinya menunjukkan kesesuaian diberlakukannya *shari'ah* dengan kondisi zamannya dan dengan itu timbullah dinamika dalam kehidupan. Andaikata tidak ada dinamika niscaya kehidupan manusia tidak ada bedanya dengan kehidupan flora dan fauna yang statis itu. Sementara untuk menjadikan kehidupan yang satu, umat yang satu, dan *shari'ah* yang satu bagi Allah swt bukan sesuatu yang sulit (al-Qur'an, 2: 213; 6: 107, 148; 10: 19, 99; 11: 118-119). Dari sini muncul hikmah berikutnya, yakni justru dengan adanya perbedaan itu Allah SWT menguji siapa yang terbaik di antara umat-umat itu, siapa yang lebih mampu menjaga kelangsungan kehidupan ini secara damai, jauh dari perpecahan, pertikaian, dan keributan. Bukankah Allah swt telah memproklamirkan—memuji tapi lebih bermakna memotivasi—bahwa umat Islam dibingkai dan berdiri di atas pondasi rasio dan kemerdekaan (nilai-nilai

universal kemanusiaan) yang mampu untuk merealisasikan kehidupan kemanusian secara hakiki dan mampu menyatukan antara kehidupan spiritual/ruhani dengan kehidupan material/jasmani (al-Qur'an, 2: 143; 3: 104, 110).

Uraian 'Abduh di atas kiranya dapat disimpulkan bahwa ungkapan Allah swt dalam al-Qur'an, 5: 48 itu secara tidak langsung memberikan informasi adanya pengakuan Tuhan akan pluralitas agama. Hal ini diperkuat dengan dijumpainya firman Allah swt dalam al-Qur'an, 22: 67 yang intinya, bahwa sebenarnya masing-masing agama mempunyai pandangan atau jalan hidup sendiri-sendiri dalam menjalankan agamanya (bandingkan dengan Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* jil. 2, juz 4, 1973, 130; Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-`Azim,* juz 2, 66; `Ala' al-Din `Ali b. Muhammad b. Ibrahim al-Baghdadi, *Tafsir al-Khazin al-Musamma Lubab al-Ta'wil fi Ma`an al-Tanzil,* juz 2, 1995, 51). Misalnya, dalam kaitan tempat di mana mereka melakukan ibadah-ibadah ritualnya, seperti biara-biara (*sawami` al-Ruhban*), gereja-gereja Nasrani (*biya` al-Nasara*), rumah-rumah ibadah orang Yahudi (*salawat al-Yahud*), dan masjid-masjid kaum Muslimin (*masajid al-Muslimin*), yang masing-masing di dalamnya dilakukan suatu rangkaian peribadatan ritual tentunya dengan cara-cara yang tidak sama tetapi tujuan akhirnya (*ultimate goal*) adalah satu, yakni sama-sama mengagungkan Nama Tuhan (lihat al-Qur'an, 22: 40). Dengan demikian, secara eksplisit al-Qur'an sendiri mengakui keabsahan nilai-nilai positif yang beraneka ragam yang terkemas dalam berbagai agama dan identitas komunitas agama yang bermacam-macam pula. Dan ini adalah bagian integral

dari kehendak Tuhan, atau dalam terminologi al-Qur'an disebut sunnatullah. Mengingkari realitas akan pluralitas agama berarti melawan kehendakNya. Karenanya, hal itu menjadi hak prerogatif Tuhan untuk menjelaskannya nanti di hari kemudian, mengapa orang-orang berbeda satu sama lain dalam berbagai hal, khususnya dalam beragama (Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, 1980, 153-154). Selanjutnya, al-Qur'an menganjurkan segenap komunitas tersebut untuk saling berkompetisi dalam melaksanakan hal-hal yang baik bagi kemanusiaan.

3. Tidak Memaksakan Misi Meyakini Suatu Agama

Sebagaimana telah disinggung, bahwa *truth claim* tetap bernilai positif selama ditempatkan pada proporsi yang semestinya. Artinya, bahwa dalam hal kebenaran agama cukup diinformasikan dan diyakini oleh masing-masing pemeluknya dan tidak boleh dipaksakan kepada pihak lain dengan cara dan dalih apapun dengan tetap menjunjung tinggi sikap inklusivisme dalam beragama. Inilah kiranya inti dari al-Qur'an, 2: 256:

لااكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها والله سميع عليم.

'Abduh melalui Rida menuliskan beberapa riwayat tentang *sabab al-nuzul* ayat di atas. Diceritakan oleh Abu Dawud, al-Nasa'i, ibn Hibban, dan ibn Jarir dari ibn 'Abbas, ia berkata: "Bahwa sebelum Islam datang di Madinah, terdapat seorang wanita *muqlah* (wanita mandul) yang ber-*nadhar*, yaitu bila ia kelak mempunyai anak maka

anaknya nanti akan segera diserahkan kepada orang-orang Yahudi Madinah untuk diyahudikan (Rida, jil. 3, t.t., 36.). Setelah Islam hadir dan kaum Yahudi bani al-Nadir diusir dari Madinah karena penghianatannya terhadap perjanjian bertetangga ternyata anak dari wanita itu dan anak-anak lainnya yang semula dari keluarga kaum Ansar terlihat bersama-sama kaum Yahudi itu. Maka kaum Ansar berkata: "Jangan kita biarkan anak-anak kita bersama mereka." Dari sini, turunlah ayat tersebut di atas sebagai teguran bahwa tidak ada paksaan dalam memeluk Islam (al-Suyuti, 1996, 84-85).

Terkait dengan al-Qur'an, 2: 256 di atas, dijumpai kesesuaian (munasabah) dengan ayat lain, tepatnya al-Qur'an, 18: 29; 76: 3 , yang intinya, bahwa Allah swt sendiri memberikan kebebasan manusia untuk memilih keyakinannya atau tidak beragama sama sekali. Sebab agama itu sangat erat hubungan (*inherent*) dengan keyakinan yang akan memberikan ketenangan dan ketentraman batin. Oleh karena itu, agama harus diterima melalui proses penalaran yang wajar. Pemaksaan dalam memeluk suatu keyakinan, tidak akan pernah memberikan ketenangan dan kepuasan batin, bahkan justru sebaliknya, akan melahirkan sikap munafik yang sangat dibenci oleh Allah swt (Rida, 37; Lihat juga uraian al-Sha`rawi dalam kitabnya *Mu`jizat al-Qur'an* sebagaimana dikutip Roem Rowi, "Pluralisme Agama dalam Prespektif al-Qur'an," *Akademika*, 1997, 43).

Jadi, meskipun Allah swt dengan jelas dan eksplisit menunjukkan jalan mana yang benar sebagaimana jelas dan tegas petunjukNya tentang jalan yang sesat, ternyata yang unik dan menarik, Ia sendiri tidak memaksakan

kepada siapapun untuk juga meyakini kebenaran itu seraya tetap membiarkan manusia bebas memilih antara iman atau kufur. Hal ini tidak lain, karena manusia telah dilengkapi oleh Allah SWT dengan akal dan budi sehingga pada dasarnya ia mampu untuk memilih mana yang terbaik bagi dirinya (perhatikan ungkapan *qad tabayyana al-rushd min al-ghayy*).

Dalam hubungan ini, Rasulullah saw sendiri pun tidak lepas dari teguran Allah swt, ketika beliau berambisi untuk mengimankan paman beliau, Abu Talib, dan orang-orang kafir semata-mata karena iba dan kasih sayangnya (al-Qur'an, 10: 99; 28: 56). Misi beliau dan juga umat Islam hanyalah mengingatkan dan menyampaikan informasi tentang kebenaran bukan memaksa dan mengimankan (al-Qur'an, 3: 20; 5: 92, 99; 16: 35; 24: 54; 29: 18).

Kalau dalam diktum-diktum ajaran sendiri mengakui akan pluralitas keberagamaan maka yang harus ditumbuhkembangkan sekarang adalah sikap saling menghormati, saling menghargai (al-Qur'an, 25: 63), tidak saling mengejek (al-Qur'an, 6: 108), bahkan andaikata dalam sebuah keluarga terdapat berbagai ragam pemeluk suatu agama atau keyakinan hendaklah tetap diciptakan situasi pergaulan yang harmonis (*ma`ruf*), yang muda menghormati yang tua dan yang tua menghargai yang muda (al-Qur'an, 31: 15). Hal ini, tampaknya telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW—sebagaimana dikutip Alwi Shihab dari *al-Sirah*, sebuah buku sejarah yang ditulis oleh 'Ali b. Burhan al-Din al-Halabi al-Shafi`i—dalam rangka menjalin keakraban dengan kalangan non-Muslim, di antaranya, ketika beliau dengan lapang dada mempersilahkan delegasi Kristen Najran yang sedang

berkunjung ke Madinah untuk berdoa di kediaman beliau (Alwi, *Islam Inklusif*, 337). Juga pada saat penaklukan Makkah atau yang dikenal dengan peristiwa *Fath Makkah*, merupakan contoh teladan yang kongkrit dari beliau berkenaan dengan toleransi yang sangat bernilai dalam memberi inspirasi di hadapan para pengikutnya di mana saja berada. Sejarah mencatat, sebelumnya Nabi SAW pernah dikucilkan dan bahkan diusir dari tanah kelahirannya (*Makkah*) sehingga beliau terpaksa hijrah ke Madinah untuk beberapa lama dan kemudian kembali lagi ke Makkah. Dalam peristiwa *Fath Makkah* yang penuh kemenangan itu, beliau ternyata tidak mengambil langkah balas dendam kepada siapapun juga yang telah mengusirnya dahulu dari tanah kelahirannya. *Antum tulaqa'* (kamu sekalian bebas), begitu ucap Nabi saw kepada mereka. Dari sini dapat diketahui, bahwa beliau telah memberi contoh kongkrit dan sekaligus contoh pemahaman terhadap pluralitas keagamaan yang amat riil di hadapan umatnya.

4. Saling Bersahabat, Bantu-membantu, Bekerjasama dalam Bidang-bidang Mu`amalah-Ijtima`iyah (Sosial-Kemasyarakatan)

Dalam kaitan ini, sosok 'Abduh dinilai begitu intens dalam melihat persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan seperti yang tampak dalam menafsirkan ayat 109 surat al-Baqarah. Dalam ayat ini terdapat dua kata perintah (... فاعفوا واصفحوا...) (Rida, *Tafsir al-Manar*, jil. 1, 421) yang sebenarnya mudah mengucapkannya tapi sangat sulit mempraktekkannya. Artinya, pada saat *Ahl al-Kitab* menebarkan rasa kebencian dan permusuhannya kepada

kaum Muslimin dengan segala bentuk rekayasa agar sedapat mungkin keimanan kaum Muslimin itu menjadi goyah. Namun di saat mulai tampak suatu kebenaran di hadapan mereka (*Ahl al-Kitab*) sementara mereka pada saat itu sudah tidak mampu berbuat apa-apa, kaum Muslimin tetap dilarang bersikap "membalas dendam" terhadap mereka malah Allah swt memerintahkan kaum Muslimin untuk memberikan maafnya secara tulus. Sikap memaafkan ini hendaknya ditujukan kepada "siapa saja" atau "semua pihak"—termasuk di dalamnya orang-orang non-Muslim—yang pernah melakukan suatu kesalahan kepada kaum Muslimin. Dengan demikian kaum Muslimin itu tergolong apa yang disebut *'ibad al-Rahman* (al-Qur'an, 25: 63). Inilah tafsiran yang diberikan 'Abduh, bahwa dalam rangka menjaga hubungan baik antarsesama umat manusia, maka pintu permaafan hendaknya diperuntukkan kepada siapa saja (Rida, *Tafsir al-Manar*, jil. 1, 420-421).

Demikian pula, apresiasi yang sama ditunjukkan oleh 'Abduh ketika menafsiri dua frase " والجارذى القربى والجار ... الجنب..." seperti tersebut dalam ayat 36 surat *al-Nisa*. Inti ayat ini adalah mengandung ajaran universal, yaitu adanya keharusan bagi manusia untuk berbuat baik (*ihsan*) terhadap sesama umat manusia, seperti kedua orang tua, kerabat, anak yatim, orang miskin, tetangga yang dekat maupun yang jauh, *ibn sabil*, dan hamba sahaya tanpa memandang latar belakang agama maupun sosialnya.

Sebelum 'Abduh mengemukakan pendapatnya, ia terlebih dahulu mengemukakan beragam pendapat *mufassir* mengenai siapa yang dimaksud dengan kedua frase itu. Pendapat pertama menyebutkan bahwa yang

dimaksud dengan frase yang disebut pertama adalah tetangga dekat dan masih terdapat hubungan nasab; sementara yang disebut kedua adalah kebalikan frase pertama, yaitu tetangga jauh yang tidak ada hubungan nasab. Pendapat lainnya menyatakan, *stressing* dari term tetangga yang dekat dan yang jauh adalah dari sisi "jarak rumah". Pendapat berikutnya mengatakan, bahwa kedua frase di atas lebih berpengertian tetangga yang masih terdapat hubungan kekerabatan dan yang seagama atau kebalikannya, yakni tetangga yang tidak mempunyai hubungan kekerabatan juga yang tidak seagama.

Pendapat yang disebut terakhir itu tampaknya memberi inspirasi bagi 'Abduh. Artinya, bagi 'Abduh, term dekat dan jauh di sini lebih berpengertian tetangga Muslim dan yang non-Muslim. Ia memperkuat pandangannya dengan beberapa riwayat hadis *sahih*, seperti Rasulullah saw pernah membesuk anak tetangga beliau yang beragama Yahudi. Juga terdapat riwayat hadis lain di mana ketika sahabat ibn 'Umar menyembelih seekor kambing, ia lalu berkata kepada pembantunya: "Berikanlah hadiah ini kepada tetangga kita yang beragama Yahudi itu." Mendengar ini, si pembantunya itu bertanya mengapa tuannya memberikan hadiah ini kepada orang Yahudi itu. Maka ibn 'Umar berkata: "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: "Malaikat selalu berpesan kepadaku agar aku senantiasa menjaga hubungan baik dengan tetangga sehingga (terkesan) seakan-akan tetangga itu juga termasuk ahli warisku." Berikutnya, 'Abduh juga memperkuat dengan riwayat Hadis dari Abu Shurayh al-Khuza 'i yang terdapat dalam kitab *Sahih} al-Bukhari* dan *Sahih Muslim* dengan sanad

marfu', yaitu: "Barang siapa yang beriman kepada Allah swt dan hari akhir hendaknya berbuat baiklah kepada tetangga." (al-Bukhari, *Matn al-Bukhari Mashkul,* juz 4, t.t., 53-54; Muslim b. al-Hajjaj al-Naysaburi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Imam al-Nawawi,* jil. 8, juz 16, 1981, 176; Rida, *Tafsir al-Manar*, jil. 5, 91-92). Dari sini, dapat diketahui sikap 'Abduh yang begitu intens terhadap persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan, termasuk di sini soal bertetangga dengan non-Muslim.

Melihat hal ini semakin jelas, bahwa—bagi 'Abduh—tidak ada halangan sedikit pun—bahkan diperintahkan—untuk menjalin persahabatan, saling bekerjasama, dan bantu-membantu dengan siapa saja termasuk dengan kalangan non-Muslim dalam bidang kehidupan sosial, budaya, ekonomi, dan bidang-bidang kehidupan kemanusiaan lainnya. Karenanya, tidak ada alasan bagi umat beragama menolak ajakan untuk menjalin suatu kerjasama kemanusiaan hanya karena berbeda agama atau aliran.

5. Bersikap Pro-aktif dalam Rangka Mencari Titik Temu (*Kalimat Sawa'/Common Platform*)

Tema toleransi dan hubungan antar umat beragama nampaknya tidak ada satu pun diktum ajaran dalam agama manapun yang dengan serta-merta menyuruh untuk memusuhi dan melenyapkan agama atau keyakinan lain yang berbeda. Yang ada ialah perintah untuk saling menghormati, saling menghargai (al-Qur'an, 6: 108; 25: 63), bahkan al-Qur'an mengajak untuk lebih aktif melakukan dialog-dialog sampai kepada fokus pembicaraan tentang "*al-haqq*" (kebenaran), seperti yang tercermin dalam al-Qur'an, 34: 24-26, di mana pada saat kaum Musyrik

bersikeras menolak ajaran Islam maka demi kemaslahatan bersama, Rasulullah SAW mengajak mereka untuk duduk bersama guna membicarakan atau berdiskusi tentang hakekat kebenaran (al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, juz 10, 375-380).

Terlepas dari materi yang dibicarakan dalam suatu dialog, yang terpenting dengan dilakukannya dialog itu masing-masing pihak duduk sama rendah berdiri sama tinggi, dalam arti bahwa masing-masing pihak dapat mengemukakan pikiran-pikirannya secara bebas dan demokratis, juga selain dari itu, dengan dialog tentunya *ultimate goal*-nya adalah dalam rangka mencari titik temu persamaan-persamaan bukan malah memperbesar jarak perbedaan.

Oleh karena itu, ajakan dan tawaran dari al-Qur'an untuk melakukan dialog sebagaimana yang tercermin dalam surat *Ali 'Imran* ayat 64:

قل يأهل الكتب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون.

Adalah merupakan cara yang tepat dalam rangka menemukan "cara pandang" yang sama (titik temu) dalam melihat persoalan-persoalan kemanusiaan secara universal tanpa batas ruang dan waktu atau yang dalam ayat tersebut diistilahkan dengan *kalimat sawa'* (*common platform*). Terlepas dari *khitab*-nya ayat tersebut, yang jelas suatu upaya yang tulus dalam menuju terwujudnya dialog tersebut patut mendapat dukungan seluruh komponen

bangsa tanpa terkecuali. (Abu Dzarrin al-Hamidy, 2003, 85-116).

Penutup

Pada akhirnya al-Qur'an—melalui ayat-ayat tematiknya yang berbicara tentang toleransi, juga hubungan antarumat beragama—ternyata sangat responsif terhadap realitas keberagamaan umat manusia. Al-Qur'an bukan hanya menyikapi pluralitas keberagamaan sebagai suatu realitas, tetapi lebih dari itu, ia juga menseyogyakan umat beragama untuk saling berlomba menuju kebaikan dan kemaslahatan hidup bersama. Maka barang siapa di antara mereka yang paling dapat merealisasikan kehidupan yang damai dan harmonis di dunia ini, itulah umat yang paling mulia di sisi Allah swt. Dan dalam kaitan yang terakhir ini, secara normatif Allah swt telah menunjuk umat Islam sebagai *ummat wasat* atau *khayr ummah*, yaitu umat yang mampu menciptakan keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk siap hidup berdampingan dan berkompetisi dalam kebaikan dengan umat beragama lain atau dengan aliran lain dalam suatu agama.

Islam Washatiyah yang dipopulerkan oleh MUI memiliki dasar argumentasi yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan, bukan hanya dalam tataran normatif melainkan juga dalam realitas kehidupan berbangsa dan bernegara. Langkah-langkah kongkrit dalam mengaplikasikan nilai Islam Washatiyah tersebut dimulai dari bagaimana memiliki jiwa toleransi yang betul-betul terpatri dalam setiap hati umat beragama dan setiap aliran. Dari hubungan yang semula pasif maka

dengan pemahaman yang sama, berikutnya akan muncul suatu hubungan yang aktif dan saling mendukung dalam kerjasama kemanusiaan demi terciptanya kedamaian dan kesejahteraan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Daftar Pustaka

Abu Dzarrin al-Hamidy. *Tafsir al-Manar Tentang Toleransi Umat Beragama: Sebuah Kajian Tematik.* Surabaya: eLKAF, 2003.

Alusi (al-) al-Baghdadi, Abu al-Fayd Shihab al-Din al-Sayyid Muhammad. *Ruh al-Ma`ani fi Tafsir al-Qur'an al-`Azim wa al-Sab` al-Mathani.* jil. 2. juz 3. cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1994.

Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer (al-'Asri) Arab Indonesia*. cet. 1. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum P.P. Krapyak, 1996.

Baghdadi (al-), `Ala' al-Din `Ali b. Muh}ammad b. Ibrahim. *Tafsir al-Khazin al-Musamma Lubab al-Ta'wil fi Ma`an al-Tanzil.* juz 2. cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1405 H./1995 M.

Baqi (al-), Muhammad Fu'ad `Abd. *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim.* t.tp: Maktabat Dahlan Indunisiya, t.t.

Barbour, Ian G. "Paradigms in Science and Religion," dalam *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Aplications of Thomas Khusn's Philosophy of Science*. t.tp: University of Norte Dame Press, 1980.

Budhy Munawar-Rahman. "Dialog Iman dan Hubungan Agama-agama." *Ulumul Qur'an.* 1, 1993.

Bukhari (al-). Abu 'Abdillah Muhammad b. Isma'il. *Matn al-Bukhari Mashkul.* juz 4. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Djoko Suryo. "Kerusuhan Lokal dalam Prespektif Sejarah." *Ulumul Qur'an.* 5, 1997.

Ibn al-`Arabi, Abu Bakr Muhammad b. `Abdillah. *Ahkam al-Qur'an.* jil. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1974.

Ibn Kathir al-Qurashi al-Dimashqi, Abu al-Fida' Isma`il. *Tafsir al-Qur'an al-`Azim,* juz 1, 2 (t.t.: `Isa al-Babi al-Halabi wa Shirkah, t.t.

Jassas (al-), Abu Bakr Ahmad al-Razi. *Ahkam al-Qur'an*. juz 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H./1993 M.

John M. Echols dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia,* cet. 23. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Jurjani (al-),`Ali b. Muhammad. *Kitab al-Ta`rifat*. cet. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1408 H./1988 M.

Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan Prespektif Filsafat Parennial.* cet. 1. Jakarta: Paramadina, 1995.

Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ) Prop. Daerah Tk. I Jatim. *Klasifikasi Ayat-ayat al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: LPTQ, t.t.

Lois Ma'luf. "*Ba'dl Ahkam Qiyasiyah*." dalam *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam.* cet. 21. Beirut: Dar al-Mashriq, 1973.

M. Amin Abdullah. "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama." *Ulumul Qur'an,* 1, 1993.

M. Syafi`i Anwar. "Sikap Positif kepada Ahl Kitab". *Ulumul Qur'an.* 4. vol. IV. 1993.

Mahmud b. Hamzah b. Nasr al-Karamani, *Asrar al-Tikrar fi al-Qur'an*. t.tp.: Dar al-I'tisam, t.t..

Maraghi (al-), Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi.* jil. 2, 4. juz 4, 11. cet. 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1394 H./1973.

Muhammad Asad. *The Message of The Qur'an.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980

MUI Propinsi Jawa Timur. *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia.* Surabaya: MUI Jatim, 2013.

Muslim b. al-Hajjaj b. Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, Abu al-Husayn. *Sahih Muslim bi Sharh al-Imam al-Nawawi.* jil. 8. juz 16. t.tp.: Maktabat al-Riyad al-Hadithah, 1401 H./1981 M.

Muslim, Mustafa. *Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu'i.* cet. 1. Damshiq: Dar al-Qalam, 1410 H./1989 M.

Qattan (al-). Manna' Khalil. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an.* T.tp.: Manshurat al-'Asr al-Hadith, 1393 H./1973 M.

Qurtubi (al-), Abu `Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Ansari. *al-Jami` li Ahkam al-Qur'an*. juz 18. t.tp.: t.p., t.t.

Rahman, Fazlur. "Approach to Islam in Religious Studies," dalam *Rapproaches to Islam in Religious Studies.* ed. Richard C. Martin. Tueson: The University of Arizona Press, 1985.

Razi (al-), Fakhr al-Din. *al-Tafsir al-Kabir aw Mafatah al-Ghayb.* jil. 2. juz 3. cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1411 H./1990 M.

Rida, Muhammad Rashid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Manar.* cet. 2. jil., 1, 2, 3, 5, 6, 10. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.

Roem Rowi. "Pluralisme Agama dalam Prespektif al-Qur'an." *Akademika.* edisi 2. Juli, 1997.

Sawi (al-) al-Malik. Ahmad. *Hashiyat al-`Allamah al-Sawi `ala Tafsir al-Jalalayn*. jil. 1. t.tp: Dar Ihya' al-Kutub al-`Arabiyah, t.t..

Sayyid Qutub. *fi Zilal al-Qur'an.* jil. 1. juz 3. cet. 12. Jiddah: Dar al`Ilm, 1406 H./1986 M.

Sha'rawi (al-), Muhammad Mutawalli. *Tafsir al-Sha'rawi.* jil. 6. t.tp.: Akhbar al-Yawm al-Tijariyah, 1991.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama,* cet. 1 (Bandung: Mizan, 1997), 80.

Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* cet. 4. Bandung: Mizan, 1993.

_____. "Nama Ulumul Qur'an, Sebuah Penjelasan." dalam *Ulumul Qur'an*. no. 5. vol. 4, 1993.

Sudibjo. "Toleransi Beragama." *Ensiklopedi Nasional Indonesia.* jil. 16. Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991.

Suyuti (al-), Abd al-Rahman b. Abi Bakr. *al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir al-Ma'thur.* juz 6. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1411 H./1990 M.

_____. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, juz 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

_____. *Asbabun Nuzul, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an,* ter. dan ed. Q. Shaleh, A.A. Dahlan, M.D. Dahlan. cet. 18. Bandung: CV Diponegoro, 1996.

Tabari (al-), Abu Ja`far Muhammad b. Jarir. *Tafsir al-T}abari al-Musamma Jami` al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. cet 1. juz 1, 2, 3, 4. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1412 H./1992 M.

Tabataba'I (al-), Muhammad Husayn. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an.* jil. 1. cet. 3. Iran: Mu'assasat Isma'iliyyan, 1393 H./1973 M.

Umar Hasyim. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama [Antaragama] (Sejarah Toleransi dan Intoleransi Agama dan Kepercayaan Sejak Jaman [Zaman] Yunani).* Surabaya: Bina Ilmu, t.t.

W.J.S. Poerwadarminta dan Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* cet. 5. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976.

Weh, Hans. *a Dictionary of Modern Written Arabic,* cet. 3. ed. J. Milton Cowan. Wiesbaden-London: Otto Harrassowitz-George Allen and Unwin LTD, 1971.

Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: New American Library, 1974.

Yusuf Ali. *The Holy Qur'an, Translation and Commentary*. Jeddah: Dar al-Qublah, 1413 H.

Zamakhshari (al-), Mahmud b. `Umar. *al-Kashshaf `an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa `Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil.* juz 1. t.tp.: Dar al-Kitab al-`Arabi, t.t.

Zarkashi (al-), Badr al-Din Muhammad b. Muhammad b. `Abdillah *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Zarqani (al-), Muhammad 'Abd al-'Azim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an.* juz 1 Beirut: Dar al-Kutub, 1408 H./1988.

BIOGRAFI PENULIS

Prof. Dr. KH. M. Noor Harisudin, S.Ag, S.H, M.Fil.I, C.L.A.

Prof Haris, demikian panggilan akrabnya, dilahirkan di Demak, 25 September 1978 dari pasangan yang taat beragama: KH. M. Arsori dan Hj. Sudarni. Selain menempuh Pendidikan Formal (MI Sultan Fatah Demak, MTs NU Demak, MA Salafiyah Kajen Pati, S1 Ibrahimy Situbondo, S2 dan S3 IAIN Sunan Ampel Surabaya serta S1 Prodi Ilmu Hukum Univ. Seruji Jember), Prof Haris juga belajar di beberapa pesantren seperti Ponpes Al- Fatah Demak, Ponpes Salafiyah Kajen Margoyos Pati, Ponpes Salafiyah Syafi`iyah Sukorejo Situbondo dan Ponpes Darul Hikmah Surabaya.

Prof. Haris yang saat ini aktif sebagai Dekan Fakultas Syariah UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember adalah Ketua Komisi Pengkajian, Penelitian dan Pelatihan MUI Jawa Timur, Sekretaris Forum Dekan Fakultas Syariah dan Hukum PTKIN se-Indonesia dan Ketua PP Asosiasi Pengajar Hukum Tata Negara-Hukum Administrasi Negara. Prof Haris yang juga Pengasuh Ponpes Darul Hikam Jember ini menulis kurang lebih tiga puluh buku diantaranya Ilmu Ushul Fiqh, Pengantar Studi Fiqh, Pengantar Hukum Tata Negara di Indonesia, Islam Nusantara, Fiqh Nusantara, Fiqh Aqalliyat, dan buku-buku lainnya yang tidak kalah menariknya.

Prof. Dr. H. Biyanto, M.Ag

Biyanto adalah Guru Besar Ilmu Filsafat UIN Sunan Ampel. Pria kelahiran Lamongan, 10 Oktober 1972, ini juga mengajar di Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Sidoarjo. Di MUI Jatim, ia menjadi Wakil Ketua KPPP. Sejumlah kegiatan internasional pernah diikuti, diantaranya: *Training on Research and Methodology* (Melbourne University, Agustus 2010); *Study Comparison* (Malaysia, Februari 2011); *Study Comparison* (Singapura, April 2011 dan Mei 2013); *Muhibah Tokoh Agama* (China, Oktober 2015); *Study in the US Institute on Religious Pluralism* (University of California Santa Barbara, Juni-Juli 2016); *International Meeting on Living Together* (Munster-Jerman, September 2017); *Professor Acceleration Program* (Universiti Putra Malaysia, September-Oktober 2018); *Muhibah Tokoh Agama* (Malaysia, September 2019); *Visitasi Akreditasi Sekolah* (Singapura, November 2019); Rihlah Peradaban (Turki dan Spanyol, Oktober 2022).

Di Persyarikatan Muhammadiyah, ia pernah menjadi Ketua Majelis Dikdasmen PWM Jatim (2010-2015), Wakil Sekretaris dan Wakil Ketua PWM Jatim (2015-2022), dan Sekretaris PWM Jatim (2022-2027). Juga menjadi Ketua Badan Pembina Harian (BPH) Universitas Muhammadiyah Gresik (2021-2025). Pada periode 2023-2028, ia diangkat Mendikbudristek sebagai Anggota Badan Akreditasi Nasional PAUD, Pendidikan Dasar dan Pendidikan Menengah (BAN PDM). Lebih dari 30 buku telah dipublikasikan, baik karya sendiri maupun bersama. Dalam 10 tahun terakhir, ada 27 artikel ilmiah yang dimuat di jurnal nasional dan internasional. Ia banyak menulis artikel opini yang dimuat di koran *Kompas, Jawa*

Pos, Republika, Seputar Indonesia, Media Indonesia, Kedaulatan Rakyat, Radar Surabaya, Majalah Matan, dan *Suara Muhammadiyah*. Untuk korespondensi bisa menghubungi: *mrbiyanto@gmail.com*.

Prof. Dr. Khoirul Rosyadi, M.Si

Khoirul Rosyadi, Profesor bidang Sosiologi Ekonomi di Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Budaya, Universitas Trunojoyo. Penulis adalah alumni Sosiologi dari RUDN Moscow Russia dan Filsafat serta Sosiologi UGM Jogjakarta. Selama ini penulis aktif di Lembaga Pengembangan Lembaga Kajian Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) PB NU. Penulis bisa dihubungi di khoirul.rosyadi@trunojoyo.ac.id

Beberapa buku yang diterbitkan diantaranya; Cinta dan Keterasingan (2002), Mistik Politik Gus Dur (2004), Bangsa yang Berdarah (2005), Vodka Bungan dan Cinta (2010), Titian Peradaban (2016), Madura 2045 (2016), Tebu Rakyat Madura (2020), Budaya Pasar Madura (2020), Menabur Mutiara di Tanah Garam (2020), Sosiologi Seks (2022), Masyarakat Nelayan Malaysia dan Indonesia (2022).

Dr. H. Syarif Thayib, S.Ag. M.Si. lahir di Cirebon, 16 Nopember 1970 dari pasangan H. Martali (Allahu yarham) dan Hj. Hannah, adalah dosen UIN Sunan Ampel Surabaya. Alumni SD/MI - MTs Darul Hikam, PGAN Cirebon, S1 IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel, S2 Pengembangan SDM UNAIR, dan lulusan S3 Manajemen SDM UNAIR Surabaya dengan predikat sangat memuaskan (2013). Mendapat penghargaan dari Kemendikbud RI setelah menggagas program Kidspreneur khusus anak yatim & ibnu sabil pertama di Indonesia (2012), sekaligus mendapat amanah mengasuh Pesantren KidsPreneur gratis yang didirikan oleh keluarga besar Almaghfurlah KH. Anas Thohir Syamsuddin Peneleh, mertuanya.

Tahun 2002-2004 menjadi Komisioner Panwaslu Propinsi Jatim dari unsur perguruan tinggi. Sejak 2014 sampai sekarang dipercaya menjadi tim trainer Sertifikasi Manasik Ibadah Haji Kemenag RI dan dosen tamu di Sekolah Tinggi Ilmu Kepolisian (STIK/PTIK) Jakarta. Bersama Ahmad Faiz Zainuddin menggagas training SEFT (spiritual emotional freedom tecnique) dan menjadi pembicara seminar, workshop, dan training Pengembangan SDM hingga ke seluruh kepulauan Indonesia dan luar negeri, seperti di Konjen Hongkong, Mecao-China, Malaysia, Singapore, Saudi Arabia, dan lain-lain. Totalitas Shalat Dhuha & Millennial Shocks adalah buku Best Sellernya. Dosen, Trainer, dan Entrepreneur layak disandangnya.

Dr. H. Ahmad Subakir, MA

Ahmad Subakir adalah Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, dan Pascasarjana IAIN Kediri. Lahir di Blora 26 Desember 1963. Ahmad Subakir tumbuh dan besar di lingkungan pesantren di Jawa Tengah hingga pesantren di Jawa Timur. Warek I IAIN Kediri ini menyelesaikan S-1 IAIN Sunan Ampel tahun 1989, S-2 di Pascasarjana di IAIN Jakarta tahun 2000. Selanjutnya pada 2010 ia menyelesaikan pendidikan Doktoral di Universitas Merdeka Malang.

Beberapa karya yang telah dipublikasikan di antaranya *Merajut Persaudaraan Sejati Antar Ummat Beragama: 5 Tahun PUKB Kota Kediri* (2003), *Respon Tokoh Isla atas Fatwa MUI tentang Gerakan Ahmadiyah Indonesia* (2007), *Potret Buram Kebebasan Beragama (2010), Kritik atas orientalisme dan Kecurigaan atas Kajian Keislaman di Dunia Barat* (2014), dan أهمية تفعيل دور المراة في مجال العلم (2015), *Concept of Educational Interaction in Education: In Sociological Perspective* (2017), *Relasi Kiai dan Kekuasaan: Menguak Relasi Kiai dan Pemerintah Daerah dalam Politik Lokal* (2018), *Integrating Islamic Education Based Value: Response to Global Challenges and Socio-Environtment* (2020), *Lahirnya Entitas "Asal Beda" di Tengah Pandemi Covid-19* (2020*), Gerakan Moderasi Islam dalam Perspektif Deteksi Dini: Studi Gerakan Pemuda Ansor* (2020). Selain menulis, Penulis juga aktif mengikuti konferensi dan simposium dalam negeri maupun di luar negeri seperti Malaysia, Singapura, Australia, Maroko hingga Mesir dan Turky.

Dr. H. Abu Dzarrin al-Hamidy, S.Ag., M.Ag,

Lahir di Sidoarjo, 04 Juni 1973. Karier studinya diawali di Pesantren Roudlotul Banat Bebekan Taman Sepanjang Sidoarjo yang diasuh oleh ayahnya sendiri (1985). Selanjutnya, ia meneruskan ke Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang selama 7 tahun (1986-1992). Kemudian ia meneruskan ke jenjang pendidikan tinggi pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya sampai ia menyelesaikan studi S.1-nya ini dengan predikat lulusan terbaik/*cumlaude* (1997). Dua tahun kemudian (1999), ia menyelesaikan studi S.2-nya masih dengan konsentrasi Syari'ah di kampus yang sama, juga dengan predikat lulusan terbaik/*cumlaude*. Studi S3 Prodi Studi Islam dengan konsentrasi Ushul Fiqh, ia selesaikan di tahun 2022 di kampus yang sama namun telah beralih status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.

Sejak tahun 2000, ia telah menjalani aktivitas akademiknya sebagai dosen tetap Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Sebelum menjadi dosen tetap, ia mengikuti training pembibitan calon dosen (CADOS) angkatan XII di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1999. Ia sekarang tinggal bersama keluarga tercintanya sekaligus berkhidmat di PP. Asshomadiyah, Jl. K.H. Makki Syarbini 107 Burneh Bangkalan Madura, sebagai Direktur Madrasah Salafiyah.

Adapun karier organisasinya, Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kecamatan Burneh Kabupaten Bangkalan 2 periode Masa Khidmat 2012-2016 dan 2016-2021; Anggota Komisi Fatwa, Hukum, dan Perundang-

undangan MUI Kabupaten Bangkalan Masa Khidmat 2016-2021; Seksi Politik, Hukum, dan HAM Ikatan Sarjana NU (ISNU) Kabupaten Bangkalan Masa Khidmat 2016-2021; Bagian Pendidikan, Latihan, dan Dakwah Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) Kabupaten Bangkalan Periode 2015-2021 dan periode saat ini; Wakil Sekretaris Komisi Pengkajian, Penelitian, dan Pelatihan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Propinsi Jawa Timur Masa Khidmat 2020-2025. Saat ini, ia bisa dihubungi via no. HP 08155012507 dan email abudzarrin@uinsby.ac.id

Dr. Haqqul Yaqin, M.Ag

Adalah Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya yang juga Pengurus Komisi Pengkajian, Penelitian dan Pelatihan MUI Jawa Timur.

N U
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

نهضة العلماء
N U